PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

KORČULANSKA LJETNA ŠKOLA

UTOPIJA I REALNOST — R. Supek. OD UTOPIJE DO IDEOLOGIJE — pišu: M. Kangrga, M. Đurić, K. H. Volkmann-Schluck, R. Berlinger, R. Muminović, D. Jähnig, P. Piccone, D. Stoianovici, H. Burger ▲ ANARHIJA, BUDUĆNOST, REVOLUCIJA — pišu: T. Inđić, D. Guérin, E. Paci, I. Kuvačić, R. Jungk, H.-D. Bahr, V. L. Allen, I. Maksimović, H. Fleischer, Ž. D. Denić, R. Kragalott, S. Shibata ▲ KULTURA, ETIKA, DEMOKRACIJA — pišu: Z. Pešić-Golubović, B. Gojković, O. Chetan, Ž. Puhovski, Ž. Falout, M. Jilek, N. Bellu, V. Mađarević ▲ IZJAVA REDAKCIJE ČASOPISA »PRAXIS«

UTOPIJA I REALNOST

1-2 ◦ 1972

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

BRANKO BOŠNJAK, DANKO GRLIĆ, MILAN KANGRGA, IVAN KUVAČIĆ, GAJO PETROVIĆ, RUDI SUPEK, PREDRAG VRANICKI

Glavni i odgovorni urednici:

GAJO PETROVIĆ i RUDI SUPEK

Sekretar redakcije:

BRANKO DESPOT

Tehnički urednik:

MIROSLAV JILEK

Članovi redakcijskog savjeta:

KOSTAS AXELOS (Pariz), ALFRED J. AYER (Oxford), ZYGMUNT BAUMANN (Tel-Aviv), NORMAN BIRNBAUM (Amherst), ERNST BLOCH (Tübingen), THOMAS BOTTOMORE (Brighton), UMBERTO CERRONI (Rim), ROBERT S COHEN (Boston), VELJKO CVJETIČANIN (Zagreb), MLADEN ĆALDAROVIĆ (Zagreb), BOŽIDAR DEBENJAK (Ljubljana), MIHAILO ĐURIĆ (Beograd), MARVIN FARBER (Buffalo), VLADIMIR FILIPOVIĆ (Zagreb), EUGEN FINK (Freiburg), IVAN FOCHT (Sarajevo), ERICH FROMM (Mexico City), † LUCIEN GOLDMANN (Pariz), ANDRÉ GORZ (Pariz), JÜRGEN HABERMAS (Frankfurt), ERICH HEINTEL (Beč), AGNES HELLER (Budimpešta), BESIM IBRAHIMPAŠIĆ (Sarajevo), MITKO ILIEVSKI (Skopje), LESZEK KOLAKOWSKI (Varšava), VELJKO KORAĆ (Beograd), KAREL KOSIK (Prag), ANDRIJA KREŠIĆ (Beograd), HENRI LEFEBVRE (Pariz), † GEORG LUKÁCS (Budimpešta), SERGE MALLET (Pariz), HERBERT MARCUSE (San Diego), MIHAILO MARKOVIĆ (Beograd), ENZO PACI (Milano), HOWARD L. PARSONS (Bridgeport), ZAGORKA PEŠIĆ-GOLUBOVIĆ (Beograd), DAVID RIESMAN (Cambridge, Mass.), VELJKO RUS (Ljubljana), SVETOZAR STOJANOVIĆ (Beograd), JULIUS STRINKA (Bratislava), ABDULAH ŠARČEVIĆ (Sarajevo), LJUBO TADIĆ (Beograd), IVAN VARGA (Budimpešta), KURT WOLFF (Newton), ALDO ZANARDO (Bologna), MILADIN ŽIVOTIĆ (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Jože Rožanković«, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 23, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Meštrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, JANUAR — APRIL 1972. GODINA IX — BROJ 1-2

UTOPIJA I REALNOST

Rudi Supek / Uvodna riječ . 3

OD UTOPIJE DO IDEOLOGIJE

Milan Kangrga / Zbilja i utopija 9
Mihailo Đurić / Dvosmislenost utopije 25
K. H. Volkmann-Schluck / Kako je ideja postala utopija 37
Rudolph Berlinger / Humanost i utopija 45
Rasim Muminović / Utopicum kao indikacija krize humanuma 53
Dieter Jähnig / Umjetnost i zbilja 67
Paul Piccone / Utopija i stvarno prevladavanje otuđenja 81
Dragan Stoianovici / Humane vrijednosti u Marxovoj koncepciji i nadilaženje utopije 91
Hotimir Burger / Ideologija kao stvarnost 99

ANARHIJA, BUDUĆNOST, REVOLUCIJA

Trivo Inđić / Anarhokomunizam — pokret i pouke . . 109
Daniel Guérin / Spontanost, organizacija i anarhizam . . 119
Enzo Paci / Spontanost kao temelj i modalitet praxisa . . 129
Ivan Kuvačić / Spontanost i organizacija 137
Robert Jungk / Radionice budućnosti 143
Hans-Dieter Bahr / Budućnost napretka 149
V. L. Allen / Suvremeni kapitalizam i revolucionarna promjena 163
Ivan Maksimović / Teleološke i genetičke osnove ekonomskih problema savremenog socijalizma . . . 175

Helmuth Fleischer / Normativističko i materijalističko shvaćanje socijalističke transformacije . . . 191
Živojin D. Denić / Sociologija nastanka, egzistencije i funkcija robnog privređivanja 199
Robert Kragalott / Gandhijev pojam skrbničkog socijalizma: jedna hinduistička utopija 223
Shingo Shibata / Vijetnamska revolucija i marksistička filozofija 237

KULTURA, ETIKA, DEMOKRACIJA

Zagorka Pešić-Golubović / Kultura kao most između utopije i realnosti 247
Boro Gojković / Dvosmislenost kulturne ekspresije . . 261
Octavian Chetan / Kultura i demokracija 265
Žarko Puhovski / Kultura politike i socijalizam . . . 273
Željko Falout / Paradoks utopije 281
Miroslav Jilek / Kriza avanture 287
Nikulae Bellu / Teze o etičkom značenju umjetnosti u konstituiranju kulture 293
Vlado Mađarević / Književnost i revolucionarni mit kao kategorija utopije 297

KRONIKA

Izjava redakcije časopisa »Praxis« . 303

UVODNA RIJEČ*

Rudi Supek

Zagreb

»U t o p i j a i Z b i l j a« — dva pojma koji mogu ostati u odnosu potpune ravnodušnosti, ako zamišljamo utopiju kao viziju veoma udaljene budućnosti ili kao san koji transcendira zbilju, ako je uzimamo kao predmet mašte i spekulacije bez ikakvog angažiranja u zbilji, pa čak i bez mogućnosti za takvo angažiranje; također, ako mislimo zbilju samo kao nešto dato i opstojno po inerciji, nešto lišeno mogućnosti i napora da preobrazimo nemoguće u moguće, i moguće u zbilju.

---

*) Osmo zasjedanje Korčulanske ljetne škole na temu UTOPIJA I REALNOST održano je u Korčuli od 22. do 30. VIII 1971. Rad škole odvijao se, kao i prethodnih godina, u plenumu i u sekcijama. Na plenarnim zasjedanjima raspravljalo se o slijedećim pročitanim predavanjima: (22. VIII) Rudi Supek: Uvodna riječ, Milan Kangrga: Zbilja i utopija; (23. VIII) Svetozar Stojanović: Jugoslavenski socijalizam na raskršću, Dieter Jäunig: Umjetnost i zbilja; (24. VIII) Zaga Pešić-Golubović: Kultura kao most od utopije prema realnosti, Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Kako je ideja postala utopija; (25. VIII) Triva Indić: Anarhokomunizam — pokret i pouka, Daniel Guérin: Spontanost, organizacija, anarhija; (26. VIII) Branko Horvat: Ekonomsko-sistemske pretpostavke samoupravnog socijalizma, Pierre Naville: Socijalizam i ekonomija; (27. VIII) Ivan Maksimović: Teleološke i genetičke osnove ekonomskih problema savremenog socijalizma, Pavel Apostol: »Manipulacija svijesti« u socijalističkim društvima; (28. VIII) Veljko Rus: Participativna i reprezentativna demokracija, Rasim Muminović: Utopija kao indikacija krize humaniteta; (29. VIII) Paul Piccone: Utopija i konkretno prevladavanje otuđenja, Lelio Basso: Socijalizam i razvijene zemlje. 30. VIII održana je generalna debata. U okviru četiri sekcije (1. Spontanost, organizacija i anarhija, 2. Suvremeni kapitalizam i revolucija, 3. Socijalizam i ekonomija, 4. Socijalizam i kultura) podneseno je oko trideset saopćenja. Za učesnike škole profesor Shingo Shibata prikazao je dokumentarni film o strahotama rata u Vijetnamu, a jedno večko studentsko eksperimentalno kazalište izvelo je recital. U radu škole sudjelovalo je oko 400 učesnika. U ovom broju donosimo izbor iz plenarnih predavanja i sekcijskih saopćenja koji su grupirani u tri tematske cjeline. Predavanje V. Rusa već smo objavili u broju 5/1971, a neke priloge koji su stigli u toku štampanja ovog broja objavit ćemo u idućem broju.

Dva pojma koji se počinju međusobno odnositi, uvjetovati se i provjeravati, čim su posredovani stvaralačkim činom, ljudskom težnjom za promjenom i preobrazbom, i čiji odnosi mogu rasti do strastvene zavisnosti i dramatične djelatnosti kad govorimo o revolucionarnoj akciji. U tom času počinjemo mjeriti zbilju pomoću utopije, a utopija se počinje stapati sa zbiljom: ono što nam se činilo nedokučivim postaje najviši smisao egzistencije.

Živeći časove revolucionarne preobrazbe društva i dijeleći težnju za radikalnom promjenom stvarnosti postajemo svjesni niza protivurječnosti izazvanih revolucionarnom akcijom na planu povijesti, društvene organizacije i ljudskih odnosa, protivurječnosti što ih je izazvala naročito konfrontacija zbilje i utopije, sadašnjosti, još sasvim pod vlašću prošlosti i inercije, i budućnosti glavinjajuće između mogućeg i nemogućeg.

Kad se revolucionarna akcija nalazi u punom zamahu, tada se i utopija približuje zbilji a nemoguće izgleda na domaku mogućega. Kad revolucionarni zamah počinje slabiti, utopija se odvaja postepeno od zbilje i udaljuje se sa horizontom. Pred nama ponovno puca put za koji smo vjerovali da smo ga prošli. Kad se revolucionarna akcija nalazi u punom zamahu, tada je i čovjek najbliži drugom čovjeku, nečovječno se odbacuje kao neprijateljsko, Ja se počinje stapati sa Mi, a lične težnje sa kolektivnim težnjama. Medijacija između slobode jednog čovjeka i slobode drugog čovjeka pomoću »pravednih«, »demokratičnih«, »zakonitih« ustanova izgleda suvišna u neku ruku. Spontanost je na vrhuncu. Ali kad revolucionarni zamah počinje opadati, ljudi se udaljuju jedni od drugih, interesi grupa ponovno izbijaju na površinu, društvene strukture se ocrtavaju, ono što je bilo dinamično i eksplozivno uzmiče pred nepokretnim i okoštalim. Odnosi učestvovanja među ljudima pretvaraju se u odnose moći, a revolucionarne avangarde poprimaju izgled vladajućih oligarhija. Kako bismo mogli sačuvati spontanost pokreta, slobodu društvene identifikacije, blizinu ideala i drugoga?

Ovdje se susrećemo sa suprotnošću između političkog pragmatizma, koji tvrdi da posjeduje smisao za zbilju, da vodi računa o »povijesnim uvjetima«, da prilagođava političku akciju zahtjevima konkretnih i »objektivnih situacija«, s jedne strane, i revolucionarnog humanizma, koji crpe vrlinu i snagu u utopiji, u suglasnosti revolucionarnih sredstava sa revolucionarnim ciljevima, koji vjeruje da je izgradnja društvene svijesti važnija od izgradnje društvene baze, koji stavlja ljudske odnose ispred institucija i konstitucija. Ova protivurječnost može postati stalni i plodni dijalog između realnog i utopijskog. Zlo u ovoj protivurječnosti izbija kad politički pragmatizam želi integrirati utopiju u svoju svakodnevnu i povremenu praksu, kad želi kao jedini sudac da ocjenjuje prirodu ideala i utopijskog stremljenja, te kad počinje izjednačavati datu realnost sa slikom budućnosti ili svoje postupke sa istinskim kretanjem povijesti. Na taj način ne monopolizira samo političku akciju ili etape revolucio-

narnog kretanja već također i smisao i tumačenje ostvarivanja socijalističkog društva, onima što pripada svima ljudima i društvu, to jest slobodnom angažmanu i udruživanju. Preobrazba društva i ljudi, njihovih odnosa ostvaruje se dekretima, prinudama i prividima, a ne pomoću njihove svijesti i slobodnog pristanka.Oslobođenje ljudi nastoji se ostvariti samo političkim sredstvima: »politička duša« počinje proždirati, kao što je upozoravao Marx, »socijalnu dušu« socijalističke revolucije. Tada možemo govoriti o mistifikaciji društvene svijesti i o zarobljenoj utopiji.

Doista, dogmatizam je pokušao birokratizirati utopiju: dekretom je utvrđivao koja je etapa socijalizma ostvarena, pa čak i da je socijalizam »izgrađen« i da se nalazi »na putu od socijalizma u komunizam«. Nije zato imao čak potrebu da pita za savjet narod ili specijaliste; jedna grupa vlastodržaca je to objavila »odozgo«, onako kao što je nekada Mojsije dao zakon svojem narodu. Pitamo se, da li »utopijska svijest« ne ide pod ruku sa ovakvim postupkom objavljenja iz starog Testamenta i proročkim odlukama upućenih grupa? Prije smo skloni vjerovati da se radi o jednoj vrsti »prosvijećenog apsolutizma«, a ovaj ne radi bez pritiska državnog aparata. Na taj se način dodirujemo poznatih pitanja, o kojima se mnogo diskutiralo, o »mudrom rukovodstvu« revolucionarnog pokreta i socijalističke demokracije. Potrebno je upozoriti da birokratizacija utopije uvjetuje jednu vrstu »harizmatičke vlasti« u socijalizmu, koja se pojavljuje kao oblik dekadencije socijalističke revolucije koja je možda u izvjesnoj mjeri čak neminovna posljedica jednog revolucionarnog gibanja, te koja se samo djelomično sprečava osudom »kulta ličnosti«. Stoga mislimo da utopijski elemenat u revolucionarnom gibanju mora ostati duboko vezan uz njegovu spontanost i demokratičnost, i nepokoran svim pokušajima vlasti da ga uzme u svoju službu.

Birokratizacija utopije dovela je do identifikacije socijalizma sa granicama moći vladajuće političke klase, pa se tako proklamira »istinskim« ili »pravim« samo onaj socijalizam koji se nalazi u granicama njezine vladavine; tamo gdje prestaje njena moć, u drugim zemljama koje također rade na socijalizmu, smatra se da socijalizam nije »pravi«, pa se čak često on osuđuje kao »revizionistički« ili kao »izdaja socijalizma«. Ponovno se pitamo, da li ovaj netolerantni, kvazi-religiozni mentalitet vladajućih socijalističkih birokracija, ova proizvodnja jedino »pravovjernih« ili heretičkih pokreta, i bacanje anateme na njih, ne predstavlja jedan elemenat utopijske svijesti? Nije li to prirodna posljedica već spomenute činjenice, da je monopolizacija socijalističke revolucije zasnovala svoju legitimnost u utopijskom dijelu njene svijesti, te da vladajuća grupa nastoji legitimirati sve svoje postupke u ime »jedne socijalističke revolucije« koju »povijesno nužno i objektivno« jedino ona zastupa i oličava?

U svakom slučaju ova situacija postaje neodrživa, pa i sama protivurječnost, koja je bila predmet tolikih spekulacija o identitetu »subjektivnosti« revolucionarnog kretanja (njene avangarde) i »objektivnosti« njene povijesne realizacije, počinje da se rastvara upravo zbog nekih nužnosti koje proizlaze iz prirode samog povijesnog kretanja socijalističkih društava. Prije svega, podsjetimo se da je socijalistički ili, konkretnije, komunistički pokret pošao od jednog opće priznatog načela: vlastitog puta u socijalizam svakoga nacionalnoga poretka, i dosljedno od izvjesnog pluralizma u ostvarivanju socijalizma, što stoji u očitoj suprotnosti sa već spomenutim nastojanjem da se zadrži monopol nad »jedinim pravim putom u socijalizam«. Danas je teško osporavati da postoji jedan sovjetski socijalizam, jedan kineski socijalizam, jedan kubanski ili jedan jugoslavenski socijalizam. (Riječ socijalizam ne upotrebljavamo, dakako, kao oznaku za ostvareni socijalizam, nego za činjenicu da su te zemlje prošle kroz socijalističku revoluciju!) Time je postalo nemoguće da ne činimo usporedbe između pojedinih socijalističkih zemalja, a bez obzira sa kakvom se one »političkom dijalektikom« međusobno isključivale. Uspoređivanje nas, međutim, prisiljava da uvedemo jedan objektivni kriterij, da stvorimo jednu poziciju iz koje će svaki politički voluntarizam i subjektivizam biti isključen, a sam akt uspoređivanja imat će za posljedicu da ćemo pomoću nje ponovno osloboditi onu zarobljenu viziju budućnosti, onaj birokratizirani ideal, onu degradiranu utopiju koja je potrebna kao hljeb ako se želi doći zaista do socijalizma. Tvrdnja vladajućih birokracija da njihova praksa predstavlja »objektivne zakone povijesnog razvitka« dobit će svoj pravi smisao, smisao naivne mistifikacije jednog teškog historijskog poroda, poroda čija se zipka pretvara u Prokrustovu postelju.

Priznanje ovoga pluralizma putova koji vode u socijalizam, zajedno sa stvaranjem jednog objektivnog kriterija o socijalističkom razvitku dozvolit će opet potvrđivanje onog kritičkog i racionalnog duha, koji je jedino sposoban da moguće poveže sa nužnim, a utopijsko sa zbiljom, da uspostavi u marksističkom mišljenju onu oštrinu i vidovitost, koja u uvjetima sve veće složenosti društvenog razvitka, može od određene vizije budućnosti da stvori najjače oruđe revolucionarne akcije, one akcije koju je dogmatski opskurantizam sasvim paralizirao i predao na milost i nemilost »mudrom rukovodstvu«.

To znači vratiti marksizam ponovno svojem pravom izvoru, na dohvat svakom čovjeku, jer nema socijalističke revolucije kao niti socijalističkih ostvarenja, istinske preobrazbe društva, bez slobodnog angažmana, bez slobodnog spajanja zbilje i utopije. Staviti utopiju na dohvat svakog čovjeka, znači dati pokretu masovno obilježje, oblik stvarne kolektivne volje, spontanog preobražavanja ljudskih odnosa.

Kad je riječ o tome, želio bih upozoriti da često možemo susresti jedan tip angažiranog čovjeka, koji nastoji da se utopija

suviše ne približi stvarnosti, a socijalističku zbilju pokušava projicirati u daleku i neodređenu budućnost. Za ovoga čovjeka je utopija oblik intelektualnog bijega iz stvarnosti, pa se odlučuje za onaj oblik socijalizma koji je najmanje podesan za kritičku analizu i neposredno angažiranje u konkretnome društvu. Nedavno su upitali jednog istaknutog filozofa, gdje se po njegovom mišljenju može najprije govoriti o socijalizmu, a on je odgovorio »u Kini«. Na slijedeće pitanje što zna o socijalizmu u Kini, on je odgovorio »veoma malo«! Ne govori li ovaj stav o želji da se pobjegne iz ove naše zbilje, evropske zbilje, koja je za nas sasvim sigurno predmet neposredne akcije, bez obzira na pitanje u kojoj mjeri i prema kojem postojećem modelu socijalizma smo obavezni da ispitujemo mogućnosti i dileme preobrazbe ove socijalističke realnosti. Da li mi imamo pravo da stalno održavamo između »socijalističke zbilje« i »socijalističke utopije« odnose neodređene, nedefinirane, udaljene, apstraktne? Ne živimo li mi u jednoj povijesnoj zbilji, sa dugačkim iskustvom ne samo u pogledu kapitalističkog nego i već socijalističkog društva, što nas obavezuje da rješavamo protivurječnosti na vlastitom povijesnom terenu, gdje su protivurječnosti i perspektive moguće evolucije najvidljivije i najpogodnije da budu na jasan način utvrđene? Ono što čini utopijski dio u teoriji i praksi socijalizma mora postati predmet naših razmišljanja i spoznaja. Nije dozvoljeno da zanemarujemo socijalističko iskustvo u Evropi.

Ma koliko to zvučalo kontradiktorno, upravo naša vezanost i nadahnutost utopijskim vidom radikalnog htijenja, obavezuje nas na kritičko, analitičko, istraživačko gledanje, na znanstveno ispitivanje kad je riječ o socijalističkoj zbilji. Sjetimo se ovom zgodom, kako je Marx sa srdžbom odbacio Weitlingov utopijski profetizam sa riječima da »neznanje nikome ne koristi« u odnosu na kapitalističku stvarnost. Dogmatizam i birokratizam opteretili su danas socijalističko mišljenje golemom inercijom, pseudo-znanstvenošću i kvazi-realnošću. Ovu inerciju nećemo ukloniti, ako ne razvijemo kritičko mišljenje, kako u odnosu na spoznaje što nam ih može pružiti komparativno izučavanje već postojećih dostignuća socijalističkih zemalja, a tako i konfrontacija ovih »dostignuća« sa razrađenom vizijom cilja, budućnosti kojoj ova društva streme.

Govoreći o ovoj nužnosti ne mogu a da ne dozovem uspomenu dvojice mislilaca, čija nas poruka kao marksističkih filozofa i angažiranih ljudi upućuje na kritičko ispitivanje bitnih problema u pogledu naše nade u socijalizam. Mislim na Georga Lukácsa i Luciena Goldmanna. Obojica nam služe kao primjer mislilaca potpuno odanih stvari socijalizma, ali predanih kritičkom mišljenju, koje je za njih značilo stalnu konfrontaciju između realnog i mogućeg, između nužnog i utopijskog, jedan strastveni dijalog između čovjeka i njegove povijesti. Georg Lukács je stavio težište u svojim teorijskim razmatranjima na »moguću

svijest«, a Lucien Goldmann, koji se smatrao njegovim učenikom i nastavljačem, slijedio ga je u viziji jednog humanističkog socijalizma. Lukács se neposrednije angažirao u komunističkom pokretu i slijedio etape, često pritješnjen, socijalističke revolucije nakon Oktobra do naših dana; Goldmann je bio slobodniji, manje vezan uz disciplinu pokreta, ali obojica su podjednako strastveno težili da svoj najbolji dio posvete ostvarenju socijalističke vizije. Ne bih se usudio sada suditi o njihovom doprinosu. Ali želim reći da smo u njihovim ličnostima izgubili dvije najznačajnije pojave u suvremenoj marksističkoj filozofiji i socijalističkom pokretu. Izgubili smo dva čovjeka s kojima smo bili veoma usko vezani — Georg Lukács i Lucien Goldmann bili su članovi redakcije »Praxisa«, a Lucien Goldmann jedan od najdinamičnijih animatora i najdragocjenijih učesnika naše Kočulanske škole. Njihova smrt duboko nas je potresla a njihov nestanak veliki gubitak za svijet koji želimo stvoriti. Molim vas da minutom šutnje odamo počast našim drugovima i prijateljima Georgu Lukácsu i Lucienu Goldmannu. (Prisutni se dižu i minutom šutnje odaju počast.) Slava im!

ZBILJA I UTOPIJA

Milan Kangrga

Zagreb

Pojam utopije i problem utopijskog postaje u našem vremenu sve dominantniji ne samo u filozofskoj literaturi ili suvremenoj filozofskoj svijesti uopće, nego on sve više ulazi u našu svakidašnjicu i dolazi do izražaja u mnogim bitnim područjima života. Kao da sazrijeva svijest koja shvaća neophodnost, da se sama zbilja dovede u svoju bitnu dimenziju koja joj omogućuje da bude i to što već jest i ono drugo što ona još nije, naime u dimenziju povijesnoga.

Valja naglasiti da se pitanje o smislu čovjekova života, koje nas u stopu prati svakodnevno poput vlastite sjene, i misli i živi i postavlja i potvrđuje kao eminentno utopijsko otvaranje ljudskog bića za vlastito bitno samorazumijevanje u svijetu dokraja dotjerane nedostatnosti ili posvemašnjeg iščezavanja čak i osnovnih pretpostavki za ljudski dostojan život. Stoga bih se čak usudio — govoreći o svijesti naše povijesne suvremenosti, kada ona ustraje bar na ovoj najneposrednijoj upitnosti — nazvati je *utopijskom sviješću* utoliko, što ona izvire, izrasta, oblikuje se i nameće iz same srži suvremene zbilje koja stremi epohalnom prevratu u samom bitku postojećeg svijeta. Postaje sve jasnijim i očevidnijim, da ne kažem intimnijim, ono što se tokom dosadašnje, naročito novije historije više ili manje naslućivalo i vrlo različito artikuliralo, imenovalo i osmišljavalo, kako utopijsko kao bitna otvorenost budućem jest princip, kriterij i mjera postojeće zbilje, jer joj se ono kao mogućnost zbiva u njezinu vlastitom temelju.

Ne želim ovdje ulaziti u produbljivanje same stvari, jer je ovo moje izlaganje zamišljeno kao uvodna riječ za naše razgovore na temu »Utopija i realnost« u mnogim njezinim aspektima. Zato ću se zadržati samo na nekim momentima, za koje mislim da bi mogli biti relevantni u ovim razgovorima na navedenu temu.

Jedan od bitnih nesporazuma oko pojma utopije — a taj je nesporazum ne samo čisto teorijskog nego duboko povijesno-praktičkoga karaktera — leži svakako u tome, što se iz raznih razloga ne respektira razlika između *utopijskog i utopističkog*, ona razlika koja već metodički otvara ili zatvara pristup samom postavljanju pitanja o pravom, dubljem ili mogućem smislu i značenju onoga što nazivamo utopijom. Ovo svjesno ili nesvjesno (u svakom slučaju: zapravo tipično ideološko!) »prekrivanje« razlike između utopijskog i utopističkog ima svoj korijen s jedne strane u samom »bitku« postojećeg svijeta i njegove historije, ukoliko je naime taj bitak metafizike polazna i završna točka kako realiteta, tako i mogućnosti svega što jest, pa po njemu drugačije ni ne može biti, što znači da se sa tog stanovišta ovo »drugačije« može i misliti i pojaviti i nametnuti samo u obliku pukog utopizma.

To tobože »kritičko« insistiranje na »prekvalificiranju« utopije u puki utopizam, utopijskog u utopističko, čime je već unaprijed izbjegnuta bilo kakva mogućnost i samog problematiziranja pojma utopije, polazi već (a nije joj tek konsekvencija) od teze o bitnoj nepripadnosti ili neprimjerenosti utopijskog postojećem svijetu u cjelini. Obično se misli da je time mnogo rečeno, a ne vidi se pri tom da se to isto može iskazati i sa stanovišta utopije, i da je to upravo polazna točka utopije i ishodište utopijskog mišljenja. Sama stvar, međutim, dobiva svoju pravu artikulaciju i značenje tek onda kad se uvidi kako kritičari utopijskog upravo *postojeći svijet* uzimaju kao *princip* svoje kritike i kao jedini kriterij za moguće razmatranje smisla što ga pojam utopije sa sobom donosi i u sebi sadrži. A tu smo već — filozofski gledano — posve u metafizičkim vodama u kojima se čitav problem razvodnjuje, naravno, za volju postojećeg (svijeta ili zbilje). Jer, umjesto da se u jednoj temeljitoj analizi dopre do spoznaje, kako i zašto je sama bit postojećega (građanskog, suvremenog) svijeta izvanpovijesna i antipovijesna (Hegel), i da upravo istrajanje u njemu vodi u nihilizam, nihilizmom se naprotiv proglašava utopijsko stanovište, kao i svaki misaoni i djelatni, dakle praktičko-povijesni napor da se prodre iz ovog nihilističkog zatvorenoga kruga postojećeg besmisla i bezumlja. I da stvar bude »filozofski kompletna«, u prilog takvoj tezi izvlači se čitav stari metafizički kategorijalni aparat (počevši s Platonovom idejom pa nadalje), kako bi se u krajnjoj liniji »dokazalo« samo jedno: Da jest tako kako jest, da je svagda tako bitno bilo i da nikako drugačije biti ne može!

Najparadoksalnije je pri tom, a tu leži neprekoračiva granica za svaku metafiziku ili ontologiju, da se kriterij za ono što bi moglo ili trebalo da bude nalazi u onome što već jest, pa takva teorijska ili misaona akrobatika uvijek iznova nolens-volens završava u svojevrsnoj apologiji postojećega. Stoga su i takvi misaoni bastardi poput »postojeće ili faktičke mogućnosti« najočitija contradictio in adiecto čak i za jedan formalno-logički način

mišljenja budući da ta faktičnost sadrži u sebi i nameće samo *jednu jedinu* mogućnost: mogućnost već postojećega ili onoga što naprosto jest (= građanskog svijeta) a jedina mogućnost nije naravno nikakva mogućnost. Postojeće kao takvo ili faktičko s jedne strane i ono moguće kao per definitionem *drugačije* moguće s druge strane postavljeni u ovu svoju apstraktnu suprotnost uzajamno se unutrašnje isključuju te se kao takvi ni ne daju drugačije misliti odrediti nego — hegelovski rečeno — kao puke razumske predstave. Ta suvremena — ne samo misaona nego i egzistencijalna — netrpeljivost spram utopijskog indikator je ne samo nemoći metafizičkog mišljenja da pojmi svoju vlastitu mogućnost i utemeljenost u drugome nego što ono samo jest, jer bi to za nj bio preveliki »skok« i njemu neprimjerena misaona avantura, nego je to isto tako znak odluke na izdržavanje građanske egzistencije pod svaku cijenu spram mogućeg novog oblika ljudskog opstanka koji se nazire s onu stranu bitne povijesno-smislene dotrajalosti postojećega.

Štaviše, s takve se metafizičke pozicije čak i stanovište utopije kao *eminentno revolucionarna* pozicija koja smjera na bitnu izmjenu samih temelja postojećeg (otuđenog i postvarenog, pervertiranog) svijeta proglašava krivim zbog navodne apstraktne i lažne, iluzorne utjehe ili pak prikrivanja besmislenosti i besciljnosti postojećega! Upravo zbog toga svojeg bitno revolucionarnog fermenta, usmjerenosti i smisla utopija je trn u oku svakom konzervativnom i reakcionarnom mišljenju. Jer utopija nije nikakva »idealna predstava« o onome što nikada i nigdje nije i neće biti, niti joj je (od Hegela već radikalno-kritički opovrgnut i prevladan) »proces u beskonačnost« njezino filozofsko izvorište i utočište, nego je zahtjev za prevratom i izmjenom postojećeg u jedan mogući ljudski ili ljudski mogući svijet — *sada i ovdje*. Utopija pita svoje primarno pitanje: Po čemu je čovjekov svijet *kao* čovjekov uopće moguć, da bi tek onda mogla pokazati »nemogućnost«, to jest neizdrživost i neodrživost jednog historijski specifičnog našeg, naime građanskog svijeta.

S druge pak strane rečeno »prekrivanje« razlike između utopijskog i utopističkog proizlazi odatle, što ni samo utopijsko stanovište još nije dokraja domišljeno, budući da mu za to nedostaje upravo ono prema čemu je bitno okrenuto: *realno prakticiranje budućega u sadašnjem* kao objektivna, djelatna mogućnost bitno drugačijeg nego što jest. »Težina«, »masivnost« ili »neprobojnost« bitka postojećeg svijeta što se obnavlja u horizontu svojih vlastitih, uvijek istih i bitno iscrpljenih mogućnosti zatvara horizont »proboja« bar na jednom jedinom svom dijelu, u koji bi prodrlo svjetlo realne otvorenosti čovjekova svijeta, pa taj perpetuirani »krug krugova« svagda istoga poput magneta privlači k sebi i u sebe i misao, i čežnju, i nadu i svaku ljudski snivanu mogućnost, frustrirajući čovjekov život do u samu srž njegove vitalnosti i ljudske, povijesno oblikovane i izborene, oplemenjene spontanosti. U svojoj fragilnosti misao, poti-

caj i smisao tu su još preslabi da bi se olako odrvali tisućljećima uhodanom pozitivitetu, na pretpostavkama kojega ni najosnovnije ljudske potrebe u masovnim razmjerima nisu ne samo zadovoljene nego čak ni razvijene. O tu se granicu razbija svaki uzlet misli i htijenja koji po svom dometu već jest s onu stranu nje same, ali — samo teorijski ili u najboljem slučaju tek utopistički, poput divne ljudske slutnje. Pa ipak, utopijski temelj svijeta kao čovjekova izbija uvijek iznova na vidjelo i neugasiv je dokle god taj svijet još uvijek jest. A o tome je jedino vrijedno misliti, snivati i uopće govoriti, budući da nas svaki drugi put zaustavlja u postojećem i nepodnošljivom besmislu. Odnos zbilje i utopije jedna je od tih i takvih »tema« koju zapravo stalno ne samo mislimo nego i živimo, to jest egzistencijalno potvrđujemo svakodnevno.

Možda ovdje ne bi ni bilo potrebno posebno isticati razliku između utopijskog i utopističkog, budući da je to učinio već Ernst Bloch, čija je velika zasluga upravo u tome što je on prvi — i to vrlo temeljito — ne samo revalorizirao pojam utopije, nego ga je i magistralno razradio u svojim djelima, tako da se upravo na osnovi i u duhu njegova životnog opusa moglo danas — u tragu Marxove misli — dospjeti do smislena i povijesno duboko utemeljena obrata od shvaćanja razvitka socijalizma od utopije do znanosti (što ga je naslovom i sadržajem svoje poznate knjige formulirao Engels) ka shvaćanju razvitka socijalizma od znanosti do utopije, u kojemu je utopijska otvorenost svijeta ishodišna točka. Kako, međutim, ovdje želim s jedne strane razmotriti i neke Blochove stavove koji nam mogu pomoći u diskusiji oko rasvjetljavanja ovog problema, a s druge pak strane namjeravam ukazati na skriveni paradoks što leži u onom misaonom obratu, dopustit ću sebi da ipak navedem jedan oveći navod iz Blochova *Tübingenskog uvoda u filozofiju* koji je u neposrednoj vezi s našim problemom. To mjesto glasi:

»Ipak valja razlikovati utopističko i utopijsko: prvo se samo neposredno apstraktno upušta u prilike da bi ih popravilo naprosto iz glave; drugo svakako uzima u račun i same prilike izvana. Pri tom se, dakako, i samo utopističko kao apstraktno koje zahvaća *iznad* zbilje ne treba sramiti pred nečim naprosto empirističkim koje samo na drugi način apstraktno zahvaća *ispod* zbilje. Kritika utopijskoga može uslijediti samo s adekvatnog stajališta koje prelijetanje ne mjeri, a još manje nadomješta fakticističkim gmizanjem. »Nešto je utopija« — to je izraz omalovažavanja u ustima poslovnih ljudi koji sebe smatraju naročito pametnima. Ovo omalovažavanje svega i svačega ionako je postalo provincijsko, ili fraza garnirana strahom od budućnosti kao takve. Ipak, i upravo stoga, moramo najtemeljiti-

je razlikovati apstraktne utopije od onih koje postaju konkretne.«[1]

Prije svega nešto o rečenom paradoksu.

Kad se naime u Engelsovoj formulaciji ono utopijsko ne bi shvaćalo u smislu utopističkog (a ono se shvaća upravo tako, budući da se ovdje ima u vidu tzv. utopijski, tj, utopistički socijalizam, prije svega Saint-Simona, Fouriera i Owena), onda bismo mogli reći kako se upravo ovim »razvitkom socijalizma od utopije do znanosti« pogađa sama bit stvari. Dakako — a o tome i jest riječ — ukoliko se pojam utopijskog ne shvati više u svom tradicionalnom smislu koji proizlazi iz određene, metafizički koncipirane *filozofije historije*, nego u svojem suvremeno izborenom i nanovo artikuliranom, može se reći najdublje spekulativnom, što ovdje znači povijesnom smislu (a on je, poput otuđenja i postvarenja, par excellence spekulativno, dakle povijesno određenje). Pri tom, naravno, valja prije svega respektirati duboko smislenu i za poimanje ili dokučivanje same stvari bitnu i nezaobilaznu razliku između *historijskog i povijesnog* (do koje je prvi svojim povijesnim mišljenjem došao Hegel).[2]

Za povijesno je mišljenje ono utopijsko ne samo bitni *spiritus movens* svekolikog zbivanja čovjekova svijeta, nego upravo njegova vlastita *mogućnost*, pa prema tome i mogućnost same znanosti, dakle onaj temelj i izvor koji omogućuje da se *uopće* zbiva tako nešto kao što je povijesno događanje. U tom smislu i razvitak od utopije do znanosti, bez obzira da li je riječ o socijalizmu, društvu, zbilji, historiji ili čovjeku samome, iskazivao bi sasvim adekvatno onu spoznaju ili samospoznaju, sazrelu u našoj suvremenosti, koja nas upućuje na temeljnu utopičnost čovjekova povijesnog svijeta, u kojemu *u-topos* sačinjava ne samo njegovu drugu, makar i bitnu dimenziju (što ju je Hegel, pošto ju je otkrio i stavio na sam početak, zatim dijalektički »zaokružio« pomoću sinteze, sadržane i pretpostavljene već u samoj tezi), nego sâm iskon i podrijetlo, vlastitu mogućnost svagda otvorenog svijeta. Povijest se tako (a ne samo socijalizam) doista i realno zbiva uvijek iznova od utopije do znanosti, ukoliko se i znanost ovdje shvati kao specifično svjesno-djelatno potvrđivanje i samoosvješćivanje ovog svog povijesnog temelja koji otvara ili otkriva horizont njezine vlastite predmetnosti. (Predmetnost ovdje i ne znači i nije ništa drugo do svagda specifičan, historijski moguć odnos i način čovjekova komuniciranja sa svo-

---

1) Ernst Bloch, **Tübingenski uvod u filozofiju**, Nolit, Beograd 1966, str. 115.

2) Vidi o tome pobliže još u našem članku **Hegel — metafizika ili revolucija?**, Praxis 5—6/1970, str. 721—733.

jim vlastitim svijetom u smislu određenog »otkrivalačkog putovanja« u nepoznato).[3]

Posebna se znanost tu međutim kreće u jednom *već otvorenom svijetu* koji — premda po svom utopičnom temelju povijestan — poprima oblike gotove i svagda specifične historijske *danosti* (ili »činjeničnosti«), pri čemu povijesna igra ovog međuodnosa može ići tako daleko da s horizonta idejâ. misli i akcijâ gotovo posve iščezne sam izvor i podrijetlo koji tom zbivanju podaruje životnost i bilo kakvu smislenost. Na djelu je tada metafizika koja — polazeći ne više od one povijesnosti povijesnoga, nego od ove opredmećene ljudske duhovne i materijalne snage kao puke danosti — »započinje« da od bitka po čemu tobože sve jest, ne pitajući po čemu je i taj (proizvedeni) bitak moguć Tu leži onda i bitno metafizički karakter znanosti koja — nastavljajući na zatečeno i jednom već izboreno — ima iluziju da započinje od same sebe u sferi »čiste znanstvenosti«. Tada naravno, u uvjetima postvarenosti svijeta u cjelini, i sama ta znanost može preuzeti (sada već u svojoj biti ideološku) ulogu osnovnog ili čak jedinog smisla, cilja ili svrhe, namećući se svojom apsolutnom dominantnošću kao »svijet znanosti«. No, to je već drugo pitanje, u koje ovdje ne možemo ulaziti.

Stoga za naš problem možemo ustvrditi:

1. Tradicionalni koncept razvitka socijalizma od utopije do znanosti mišljen je iz onog horizonta, što bismo ga mogli nazvati *historijsko-kronološkim*, kojem u temelju leži metafizičko-pozitivističko (i u tom smislu povijesno-nekritičko) shvaćanje evolutivno-genetičkog razvoja zbilje, čovjeka i njegove svijesti po uzoru na darvinističku teoriju i perfekcionizam. Utopijsko kao utopističko shvaća se ovdje u smislu s jedne strane nečeg nesavršenog (bez refleksije o kriteriju onoga »savršenog«, pri čemu je implicite sama znanost taj kriterij!), što znači »nerealnog«, »nedovoljno razvijenog«, »nezrelog«, »nižeg« stupnja u razvoju i t.sl., a s druge strane u smislu nečeg apstraktnog, postojećoj zbilji i njezinu »prirodnom« ili »normalnom« razvitku neprimjerenog, tuđeg i onostranog, dakle u smislu puke apstrakcije. Kao što nas i sam Bloch ovdje upućuje, taj stav dolazi do izražaja u onoj poznatoj svakidašnjoj (naročito političkoj) izreci: »To nema veze sa stvarnošću!« Dakako da nas onda mora

3) U tom je smislu Marx i mogao iskazati svoju čuvenu misao: »Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti. Povijest se može promatrati s dviju strana, ona se može podijeliti u povijest prirode i povijest ljudi. Međutim, obje se strane ne mogu odvajati; dokle ljudi egzistiraju, uvjetuju se uzajamno povijest prirode i povijest ljudi. Povijest prirode, takozvana prirodna znanost. . .« itd. — K. Marx — F. Engels, **Die deutsche Ideologie,** hrsg. von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien, Berlin 1932, str. 554—555 — Vidimo dakle kako se u »takozvanoj prirodnoj znanosti« kristalizira i predmetno oblikuje ono što se naziva »povijest prirode« koja prema tome nije ništa drugo do povijesni odnos čovjeka spram prirode.

zaintrigirati pitanje, šta je to ta »stvarnost«, šta *ima* veze sa stvarnošću i u kojem se horizontu i dimenziji krije i kreće ta »prava« veza itd.

Ta zbilja ili takozvana stvarnost postaje na taj način sama svoj kriterij u svom pukom pozitivitetu, čime samu sebe zapravo postavlja naglavce (što znači samo jedno: da sebe izdvaja iz povijesti i postaje nepovijesna, odnosno neživotna), budući da je iz sebe »protjerala« čak i pitanje o vlastitoj mogućnosti, dakle i smislenosti i opravdanosti. Kako odbacuje i samo pitanje o tome šta ona nije ili još nije, i da li bi mogla biti i drugačija bar kao tendencija, pitanje koje bi je upućivalo na povijesnost kao jedini kriterij ili mjeru kako njezine faktičke realnosti, tako i samoprepoznatljivosti, bez čega se kreće u čistom vacuumu i vodi u samoništavilo, ona ne zna i ne može znati ni šta ona doista jest, ni gdje jest, ni da li uopće nešto realno jest, ni kamo se kreće. Jer ona je po svojoj biti procesualnost, a ne vječna gotovost. Ono »nemati veze sa stvarnošću« može se tako spram takve zbilje na koncu ispostaviti kao onaj negativum koji je čak (premda u sebi ne sadrži čitavu istinu) i u svojoj najekstremnijoj negativnosti idejno-povijesno djelotvorniji od postojećeg samo (za)dovoljnog pozitiviteta koji je samoga sebe podignuo na rang jedinog i vrhovnog principa. Utopijska dimenzija (kao *jedna od* dimenzija) doista nema veze sa stvarnošću koja je dostatna sebi u pukom fakticitetu, ali (kao *temelj i iskon* ovog svijeta) ima veze s onim što bi taj fakticitet *još mogao i trebao da bude*, ukoliko želi da izbori i potvrdi bar neki smisao ili povijesnu opravdanost koja znači bar toliko koliko otvorenost ljudske perspektive, što se ne bi stalno neposredno pretvarala u golu retrospektivu kao »pravac kretanja«. Hegel bi to formulirao — težeći ka podizanju realiteta na nivo povijesnosti — tako, da se postojeće mora legitimirati pred umom, kako bi zadobilo dignitet zbiljskoga. Ovo pozivanje na umnost (bez obzira na njegovo metafizičko obojenje), ako se dobro promisli po svom izvornom poticaju, i nije ništa drugo do zahtjev na zbilju da dospije u svoju bitnu utopijsku dimenziju koja je čini mogućom u onome što jest.[4]

2. Ako sada, u vezi s prethodno rečenim, stvar okrenemo, onda možemo iskazati i drugu tezu, da naime polazeći od znanosti *kao* znanosti nikada nećemo dospjeti do utopije i njezina otvorenog horizonta, shvatimo li je i kao »apstraktnu« i kao »konkretnu«. Iz horizonta znanosti utopija ili ono utopijsko ne samo da iščezava, nego je i nezamislivo, nemišljivo i nedokučivo, jer tu »prelazimo« granicu, s onu stranu koje se »nalazi« baš ono što je u samom pojmu utopijskog implicirano: *nepostojeće!* Ono *nije;* i to *za znanost* nije. Jer utopijsko nije ni postojeće, ni da-

---

4) Hegel je na mnogim mjestima u svom djelu dao za to dosta upečatljivih primjera, što je opet tema za sebe.

no, ni faktičko, pa se kao takvo ne da znanstveno ni operacionalizirati, ni instrumentalizirati, ni »verificirati«, jer je bilo kojoj znanstvenoj metodi (ili »modelu«) naprosto — neuhvatljivo i nedohvatljivo. Ali to je granica znanosti, a ne utopije, jer mogućnost znanosti dopire do onoga graničnog pitanja koje nikada nije bilo i više ne može biti njezin vlastiti »predmet«. Ona tu graniči s filozofijom, a obje zajedno sa svojim povijesno-utopijskim podrijetlom (a to se odnosi i na umjetnost). Ovdje se znanost susreće s »iščeznućem« svog vlastitog predmetnog područja. Tek kada ili ako do toga stigne, postavlja joj se pitanje o smislu onoga što radi i čemu to radi, čime je već na djelu ne samo pitanje nego i otvaranje i otpočinjanje jednog novog toka: u ovom se posljednjem »dnu« »bezdanu« ili »provaliji« zbiva — *povijesno vrijeme*. Više se ništa u tom otkrivenom u-toposu ne da »mjeriti«, »premjeravati« i »izračunavati«, jer tu svaki kalkil zakazuje, budući da smo tada sami sa sobom u svom vlastitom *ljudskom vremenu*, koje *nema* ni početka ni kraja, jer je ono samo uvijek iznova i sam taj početak i sam kraj. Na djelu je ljudska *odluka*, ono »treba da« kao sâm život u punoći svoje životnosti. Tu je vitalitet neposredno suočen s onim iskonskim i istinskim Ništa kao potvrđenjem vlastite mogućnosti ili nemogućnosti, odakle proistječe velika avantura ili riziko onoga: biti čovjek ili usuditi se to pokušati. Život se ljudski tako uvijek iznova iskazuje kao uspio ili neuspio pokušaj ili iskušavanje.

3. Da li na taj način otpada svaki smisao navedenog obrata, iskazanog formulacijom »od znanosti do utopije«? Nipošto. Jer stvar ipak stoji drugačije. Upravo ovaj misaoni obrat, naime, koji težište stavlja na ono utopijsko i svoje polazište nalazi u utopiji, približava nas prodiranju do same biti povijesnoga, i na toj novoj izborenoj pretpostavci (nazovimo je za sada samo: metodičkom), i bitno novom osvjetljenju tek sada omogućuje preispitivanje pravog smisla onog stava o razvitku socijalizma od utopije do znanosti. Tek onda, naime, kad je pojam utopijskoga — prije svega zaslugom Blocha ,— zadobio, da tako kažemo, dignitet (premda još uvijek od mnogih osporavan, što je razumljivo) istinske smislenosti svoje teorijsko-filozofske, a time i praktičke primjerenosti i tzv. »metodičke upotrebljivosti«, time što se, ako već ništa drugo, njime iskazala jedna od mogućih bitnih dimenzija povijesnog zbivanja (a da se apriori ne baca u »ropotarnicu« dosadašnje historije), a time i same zbilje, postalo je moguće učiniti i jedan korak dalje u promišljanju samog temelja povijesti, tj. njezina bitno utopijskoga karaktera. Preispitivanje o kojemu je riječ, a što ga je svojim djelom inicirao Bloch, odvodi nas tako u tom produktivnom dijalogu s njim i dalje od samog Blochova postavljanja pitanja, odnosno horizonta u kojemu se kreće i do kojega dospijeva njegova misao utopijskog. Da bismo to pokušali pokazati, vratit ćemo se na naprijed navedeni Blochov stav koji za ovo razmatranje može biti instruktivan.

Usprkos tome što ti Blochovi stavovi imaju, da tako kažemo, propedeutički karakter za moguće (sažeto) približavanje k razumijevanju osnovnih određenja i samog novog smisla pojma utopijskog, s intencijom da utopijsko stekne svoje »pravo građanstva«, ipak je i sama distinkcija između utopističkog i utopijskog opterećena ovdje još uvijek onim nanosom što leži na tradicionalnom shvaćanju i određenju utopijskog kao utopističkoga (dakle u smislu pukog utopizma). Jer, iz same Blochove formulacije i pobližeg objašnjenja navedene razlike proizlazi da se i utopijsko poput utopističkog svelo na rang čiste refleksije, koja osim toga ne nadilazi horizont puko socijalnog. Utopijsko tako ostaje ili zastaje samo na nivou socijalne svijesti, čime mu se s jedne strane podrezuje njegovo bitno, upravo najdublje povijesno značenje, a s druge se strane gubi ili rasplinjava njegov primarno revolucionarni karakter koji bi zadirao i dublje »pod koru« i ispod površine socijalnog sloja.

Ako se naime kaže, da se utopističko neposredno apstraktno upušta u prilike da bi ih popravilo naprosto iz glave (što je poznata kvalifikacija starog utopijskog socijalizma), a utopijsko svakako uzima u račun i same prilike izvana, onda nam se čini da je time podrezana *povijesna dimenzija* utopijskog, a ostalo se na razini svakidašnjeg rezoniranja sa stanovišta onoga što se tradicionalno (kao i ovdje) imenuje utopističkim. Na taj bi se način ova razlika utopističkog i utopijskog samim svojim postavljenjem već kao polazna točka pokazala i kao metodološki promašaj u bitnome. Ta je razlika naime moguća samo sa stanovišta koje nju samu nadilazi, jer se smisao utopijskog ne može tražiti u svom mogućem korelatu koji ga samo negativno suodređuje (a upravo to se ovdje čini, i u tome bi mogao biti devalviran sam pojam utopijskog). Ako naime slijedimo Blochovu misao, onda valja reći nešto upravo suprotno: utopijsko ne zahvaća ni iznad, ni ispod zbilje, i ova karakteristika utopističkog sa svoje ga strane nimalo ne osvjetljava, a još manje uzima u račun bilo kakve prilike izvana, budući da upravo obratno i sama ta zbilja i te prilike izvana, da bi uopće bile nešto istinski realno (a ne puko tumaranje iz praznoga u prazno), moraju »uzeti u račun« ono utopijsko koje ih omogućuje, otvara i uvodi u horizont povijesnoga, da bi po njemu uopće imale ili zadobile neki određeni smisao (tendenciju ili pravac kretanja). Bez utopijske dimenzije — a to sada nije samo *jedna* od dimenzija, nego sâm temelj povijesnoga i njegova mogućnost — bilo koja zbilja: prošla, sadašnja, postojeća, faktička, ova i ona, ili buduća bila bi ne samo puko vegetiranje na pretpostavci golog životinjskog samoodržanja (kao što se to zbiva u građanskom svijetu na pretpostavci političke ekonomije), nego i totalna besmislenost života bez duha, što je samoj ljudskoj prirodi bitno neprimjereno i kao takvo neizdrživo. Jer se i sama životnost čovjekova života u svojoj najdubljoj srži, da bi uopće bila, zbiva kao povijesna. To je ono što se onda ni misaono ne može i ne

smije zaobići, ukoliko se želi govoriti o čovjeku i njegovu svijetu. Životnost je ovdje — kao već čovjekova — *identična* s povijesnošću i nema druge, pa ako je riječ o »sudbini«, onda je čovjekova iskonska sudbina da jest, da živi, da bude i da treba da bude povijesno biće. Biti pak povijesno biće, znači biti utopijsko biće, dakle svagda ono otvoreno drugačije nego što naprosto jest, stoga je i mišljenje moguće kao drugačije mišljenje, a nije goli mehanizam nekakve »prirodne« ili »samonikle« svijesti. Samo kao povijesno biće čovjek jest, potvrđuje sebe da jest i misli, jer je bitno slobodan. Utopičnost je iskonsko povijesno »pomaknuće« čovjeka iz apstraktne fiksiranosti u bitku spram onoga Ništa u odnos prema sebi i svojem vlastitom svijetu; ona je sama mogućnost odnosa *kao* odnosa. Samo u povijesnoj igri onoga Ništa i bitka moguće je tako nešto kao *odnos* (odnošenje).[5] Po bitku ili iz bitka samoga nema odnosa, jer ne bi bilo još ničega, stoga utopičnost povijesnoga (svijeta, zbilje, historije, društva) omogućuje (»proizvodi«, »uspostavlja«) i sam bitak. Bitak je svagda već bitak tog u povijest otvorenog i uvedenog (ljudskog) svijeta i njegova postojanja.

Zato se i ovo insistiranje na najtemeljitijem razlikovanju apstraktne utopije od onih koje postaju konkretne čini u tom smislu problematičnim. Jer ova je konkrecija mišljena također još uvijek iz horizonta socijalne zbilje i života, i samo u tom horizontu ima kako svoje sjedište, tako i opravdanje, ali time dolazimo u opasnost iskazivanja nečega što je samom smislu utopijskoga kao izvora povijesne mogućnosti ne samo neprimjereno nego upravo suprotno, dakle ono što nju gotovo anulira ili posve ugašava. Možemo odmah kazati: Ne postoji, ili bolje reći nije uopće moguće tako nešto poput — »realizirane *utopije*«, budući da to ostaje contradictio in adiecto, pa ako se u toj razlici između apstraktnih i konkretnih utopija (dakle, iskazano čak i u pluralu!) konkretnom utopijom smjera na mogućnost njezine bilo kakve realizacije (u onome »izvana«), i ta realizacija samim time treba ovdje da igra ulogu *kriterija* njezine *konkretnosti*, onda eo ipso napuštamo horizont povijesnoga i upadamo u ono puko historijsko, u kojemu je utopijsko za volju jedne gotove (»realizira-

---

5) U tom smislu kaže Marx: »Gdje postoji odnos, tu on postoji za mene, životinja se ne »**odnosi**« ni spram čega i uopće se ne odnosi. Za životinju ne postoji njezin odnos spram drugih kao odnos. Svijest je dakle otpočetka već društveni proizvod i ostaje to dokle god ljudi postoje.« — **Die deutsche Ideologie**, ibid, str. 20.

Hegel to isto iskazuje na drugi način: »Uistinu ono prvo prirodno jedinstvo kao egzistencija nije stanje nekrivnje, nego sirovosti, požude, divljaštva uopće. Životinja nije dobra i nije zla; čovjek je međutim u životinjskom stanju divlji, on je **zao**, on je **kako ne treba da bude.** Kako je on od prirode, jest kako ne treba da bude; nego ono što on jest, treba da bude pomoću duha, pomoću znanja i htijenja onoga što je pravo.« — **Vorlesungen über die Philosophie der Religion** .I, Suhrkamp Verl. Frankfurt/Main 1969. str. 264—65.

ne«) historijsko-socijalne strukture ili danosti posve ugašeno. Suprotno tome međutim, povijesno kao utopijsko, dakle upravo kao ono što još nije (koje se *kao takvo* svagda već realno zbiva u samom temelju svijeta) uvijek iznova u ovom historijskom, historijski već postalom i proizvedenom fakticitetu drži otvorenom njegovu vlastitu dimenziju mogućnosti i budućnosti, jer mu ne dopušta da naprosto bude i tako se ukoči poput samoniklosti (Naturwüchsigkeit), samodovoljnosti, zatvorenosti i zaključenosti, i time je istovremeno najdublji kriterij historijskog i njegove određene, postale, dakle realizirane zbilje baš po tome što toj zbilji u njezinoj realiziranoj konkretnosti — *nedostaje!*

Naravno da Bloch sve to vrlo jasno vidi, samo što mu ono, što ćemo sada navesti u potvrdu njegova uviđanja same stvari, odudara od prethodnih stavova (i protivurječi im), što smo ih pokušali kritički rasvijetliti, kad on sâm kaže:

»Upravo suprotno, savjesno utopijsko znanje pobija i ravna postojeće ukoliko je zapalo u zlo, u nehumanost, dapače, ono tek pruža *kriterij* za mjerenje takvog fakticiteta, pa čak i odstupanja od pravilnoga. Ono prije svega predstavlja imanentnu mjeru, mjeru idejâ koje su tom fakticitetu zvonile i učile ga u kolijevci prije ovog odstupanja, i koje će se pred njim svakako još izvoditi i iznositi.«[6]

Štaviše, Bloch ide konsekventno tom linijom još i dalje, kada parafrazirajući Hegela naglašava:

»U svakom slučaju, ukoliko utopijski humanizam nema ništa zajedničkog s postojećim svijetom, tada se može reći: utoliko gore po ovo postojeće, ukoliko nepokolebljivije i plodonosnije mišljenje smjera na ono pravo.«[7]

Upravo zato međutim, ostajući dosljedni rečenom i ovdje navedenom, mora se uvidjeti ne samo da utopijsko nije ništa empirijsko, nego da su mu baš zbog toga bitno neprimjerena određenja konkretnog i apstraktnog (kao što nema konkretnog i apstraktnog otuđenja ili postvarenja), jer nas tako nešto poput pojmova »apstraktnih« i »konkretnih« utopija odvodi od same biti stvari. Utopijsko nije ni apstraktno ni konkretno, jer je to hegelovski rečeno ono Ništa kao mogućnost da uopće nešto jest (da jest i apstraktni i konkretni bitak kao produkti ili produciranje).[8] Ono je otvoreni horizont mogućeg, u kojem i po kojemu

---

6) Ibid, str. 117.

7) Ibid, str. 116.

8) Vidi: G. W. F. Hegel, **Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie**, F. Meiner Verl., Hamburg 1962, str. 14. — Nešto dalje na str. 16 iskazuje Hegel ovu **utopijsku misao:** »Ono apsolutno je noć i svjetlo mlađe od nje, a razlika obojega, kao i proizlaženje svjetla iz noći **apsolutna diferencija**, — ono Ništa kao prvo, iz čega je proizašao sav bitak, sva mnogovrsnost konačnoga.«

Uopće je ono najdublje u Hegela, sam početak njegova filozofiranja, istinsko utopijsko mišljenje. To bi valjalo još pokazati, jer je upravo u tome Hegelova veličina!

sve što jest tek postaje realno nešto i time dobiva svoj određeni smisao. Utopijsko je tako otvoreni bezdan postojećeg, dakle faktičke zbilje, u kojemu se svagda iznova kroji njezina sudbina da bude ili ne bude, ovo ili ono, po principu onoga što još nije, i što sama zbilja još nije. Jer je u samom temelju onoga što jest (kao zbivanja, bivanja ili postajanja nečim) sadržano kao za nj bitno konstitutivno da jest time što još nije. Utopijska »dimenzija« održava zbilju u onome što ona jest i što postaje samo time što je stalno stavlja u pitanje po principu njezine vlastite mogućnosti i budućnosti. Zato Bloch tu pogađa pravu stvar kad kaže:

»Bez dimenzije budućnosti koju je moguće misliti kao adekvatnu, koja ostaje sposobna da aktivira, ionako nijedna egzistencija ne može dugo izdržati.«[9]

Pri svemu tome, dakle, bit zbilje nazire se (upravo po njezinim »napuklinama« i »neuspjelostima« ponajprije) ili nastupa u onome što ona kao takva *više nije* ili *još nije*, čime se pokazuje ne samo njezina procesualnost, nedohvatljiva za bilo kakav ontološko-metafizički (ili možda sociološki) kategorijalni aparat ili instrumentarij,[10] nego je ona svagda ono više, ili drugo, ili drugačije nego što jest, dakle istovremeno je s onu stranu sebe same, a to znači u onom u-toposu što se zbiva, otvara (npr. u revoluciji) ili prekriva (npr. na pretpostavci postvarenja) u samom njezinu temelju, po kojemu ona jest kao nešto moguće. Stoga zbilja, govoreći s Hegelom, jest i postaje konkretna zbilja samo pomoću svoje prekoračene granice koja se zna kao takva, a to prekoračivanje ili transcendiranje i nije ništa drugo do stalni dodir s poviješću povijesnoga i njegovo djelatno-misaono potvrđivanje i iskušavanje kao pravog temelja čovjekova svijeta.

Taj svijet naime od svog iskona, ili ako hoćemo: od svog početka koji je *ovdje i sada* uvijek iznova na djelu, započinje, nastaje, odjelovljuje se, potvrđuje se i otkriva onime što on (još) nije, i to je njegova jedina bitna dimenzija kojom uspijeva da

---

9) Ibid, str. 117 — Budućnost je pak moguće misliti »kao adekvatnu« samo po mjeri **povijesnog** (ljudskog) **vremena**, što je opet veliki i po našem mišljenju još uvijek dosada otvoreni problem za suvremenu misao, koja još nije uspjela izići na kraj s njim, možda upravo zato što nije uvidjela bitno utopijski karakter tog vremena, te se svaki drugi pristup tom problemu stalno iskazuje kao promašaj. No, o tome će biti riječi na drugome mjestu.

10) O tome Jürgen Habermas piše slijedeće: »Čovjekov svijet« ne nameće se na diskusiju u smislu nekog aparata kategorija ili egzistencijalija, nego kao uređenje konkretnog društvenog odnosa života, unutar kojega ljudi moraju saobraćati ne više kao ono što oni jesu, nego naprotiv kao ono što oni **nisu; društvo je stalno.već društvo koje mora da bude drugačije.« — Theorie und Praxis,** Luchterhand Verl., Neuwied am Rhein 1963., str. 177.

Valja dodati kako već sam pojam procesualnosti (a da se ne govori o povijesnosti) implicira ono »drugo i drugačije«, a društvo je proces a ne neka »struktura« (što je inače tipično metafizička kategorija!).

se održi u svom bitku, na kojem onda — pošto ga je izdvojila (to jest: apstrahirala i hipostazirala) iz životne i životvorne cjeline povijesnoga događanja u kojem je pro-izveden — ne-povijesno ili anti-povijesno isključivo insistira svaka metafizika ili ontologija, uvijek iznova (o čemu je opširnije bilo govora u mojem korčulanskom referatu 1970. god.).[11] Ovdje možemo samo dodati (a to bi trebalo posebno pokazati i temeljitije izvesti na drugom mjestu), da je stoga i Blochova pozicija, odnosno samo određenje jedne »ontologije još-ne-bitka« unutrašnje protivurječno i pojmu utopijskoga bitno neprimjereno, ukoliko se naime ono utopijsko shvati kao povijesna mogućnost bitka samoga u procesu njegova historijskog proizvođenja, uspostavljanja, osmišljavanja i specifičnog predmetnog pojavljivanja u vidu onog realnog »jest«. Zato je već u Hegela *bitak* (Sein), nipošto slučajno ili proizvoljno nego nužno, mišljen u realnom povijesnom procesu kao *tu-bitak* (Da-sein) u svojoj neposrednosti, da bi kao produkti ili produciranje (u svojoj dvoznačnosti: i kao »gotovo«, proizvedeno, postojeće biće i kao proces njegova postajanja!) uopće bio, i to pomoću *ne-bitka* (onoga Ništa, Nichts ili Nicht-Sein) ili još-ne-bitka kao njegove mogućnosti. Ta (povijesna ili u-topična) mogućnost *nadilazi* sferu ontologije *kao* ontologije time što ju ona upravo omogućuje (čime mogućnost nije više ili prestaje da bude jedna od ontoloških *kategorija* modaliteta bića), tj. otvara područje njezine vlastite predmetnosti (*da* biće ili nešto uopće bude ili jest). *U okviru* toga, mogućnošću već otvorenog, ontološkog predmetnog područja više se ne može dobiti odgovor na pitanje *po čemu* biće (ili nešto) jest, nego samo da ono tu nekako *već jest* i *kako* jest, budući da ono »po čemu« kao pitanje mogućnosti svega što jest stoji s onu stranu ontologije koja (suprotno Hegelu!) gotovo ili proizvedeno, u čovjekov svijet već uvedeno biće kao takvo neposredno diže na rang bitka (ili je bitak »suma« bića, svega što jest) u zatvorenom krugu već unaprijed gotova i bitno dovršena svijeta. A taj i takav (onto-teo-loški ili metafizički) svijet nije više ili nije još povijesni svijet (i nema upravo kao takav nikakve šanse da to postane), po principu utopijske otvorenosti onome što još nije, ali bi trebalo i *zato* moglo da bude (Kant: Ti možeš, jer treba da!) kao svagda bitni novum, nego je taj metafizički koncipirani, iskušavani i življeni svijet u najboljem slučaju apstraktna *vječnost* trajanja ili kretanja istoga.

S takvim pojmom vječnosti obračunao je već Hegel sa stanovišta povijesnosti povijesnoga, i to toliko duboko i temeljito da se taj obračun može smatrati misaono epohalnim, te ćemo ga ovdje navesti. To je mjesto iz njegove *Jenaer Realphilosophie* (1805-6), koje do sada nismo našli da se itko na nj pozvao ili ga

11) Vidi: **Hegel — Metafizika ili revolucija?**, Praxis 5—6/1970, str. 721—733.

citirao u novijoj (a vjerojatno još manje u starijoj) filozofskoj literaturi kao relevantno za samu bit stvari:

»Filozofija se ospoljuje samoj sebi i stiže k svom početku, neposrednoj svijesti koja je upravo ono razdvojeno. Ona je tako čovjek uopće; pa kao što je točka čovjeka, jest i svijet, a kao što on jest, jest i čovjek: *jedan* udarac stvari ih oboje. Šta je bilo prije tog vremena? ono drugo od *vremena*, ne neko drugo *vrijeme*, nego vječnost, misao vremena. Time je pitanje ukinuto; jer ono misli neko *drugo vrijeme*. Ali tako je vječnost sama u vremenu; ona je ono prije vremena, dakle sama prošlost: ono je *bilo*, apsolutno bilo: ono *nije*.«[12]

Nema dakle nečeg takvog što bi kao drugo vrijeme bilo ili jest prije ili izvan *povijesnog vremena*, a da ne bi bilo mišljeno ili djelatno iskušavano i življeno već ili tek iz tog vremena koje je jedino *realno* vrijeme. Time povijesno vrijeme — koje se ovdje pojavljuje i jest već na djelu kao ono *buduće* — omogućuje i samo mišljenje vremena (ili pak njegovu puku predstavu u vidu golog bezobličnog trajanja, što je Hegel naziva »vrijeme bez ispunjenja« poput prazne ljuske) kao vječnosti, tek kad je to povijesno vrijeme već bilo na djelu, i na taj način ovu vječnost kao puku *misao vremena* post festum ostavlja za sobom u obliku apsolutne prošlosti. Tako se i metafizika koja uvijek iznova »započinje« od svog pred-povijesno ili izvan-povijesno koncipiranog »bitka« već u svom ishodištu iskazuje i potvrđuje kao — *prošlost*, te upravo zato nikako ne može da iziđe na kraj s odnosom bitka i vremena, jer iz svoje bitne fiksiranosti na prošlost nikada ne može stići ni na sam prag budućnosti. Zato što nikad nije bila povijesna i povijesno utemeljena, može ona budućnost u najboljem slučaju shvatiti kao »progres u beskonačnost« (što ga je, kao što je poznato, Hegel nazvao »tamna ili loša beskonačnost« upravo zato, što se njome misli apstraktno kretanje, u kojem se nikada nije bilo na djelu realnog povijesnog »prekoračivanja granice« sada i ovdje), ili pak kao čistu prolaznost (Vergänglichkeit), odnosno puko trajanje (u vječnosti).

Kada pak Hegel govori o *jednom* udarcu koji stvara i čovjeka i svijet (čime je već iskazano da čovjek *jest* njegov svijet i svijet *jest* čovjekov svijet kao proces proizvođenja i uspostavljanja povijesnog odnosa, po kojem su i jedan i drugi mogući kao realno nešto),[13] onda je ovdje na djelu ono utopijsko kao povi-

---

12) G. W. F. Hegel, **Jenaer Realphilosophie**, Felix Meiner Verl. Hamburg 1967, str. 273. — U vezi s predstavom o »stvaranju svijeta« (prirode i čovjeka) Marx govori o »generatio aequivoca« — Vidi: **Rani radovi**, Zagreb 1953, str. 236—7.

13) Ovaj odnos čovjeka i svijeta kao već njegova, čime je naznačena i mogućnost ili »medium« toga odnosa, bez čega se ni čovjek ni svijet ne bi mogli realno ni misliti, te bi ostali puke apstrakcije, koncizno je formulirao Hegel u svojoj **Fenomenologiji duha** na ovaj način:

»Prema tome otpada bitak, koji bi bio po sebi i za sebe i koji bi trebao sačinjavati jednu, i to opću stranu nekoga zakona. Individualitet je ono,

jesni *čin* par excellence.[14] Njime se tek otvara povijesni svijet (»svjetska povijest«) i dimenzija povijesnosti povijesnoga koja se otada zbiva kao realno događanje svijeta i čovjeka u njemu. Dok dakle ova utopičnost povijesnog vremena s jedne strane ukida vječnost kao apsolutnu prošlost ili ono što naprosto nije, dotle s druge strane istovremeno ukida puko historijsko vrijeme (koje bismo mogli odrediti kao »vrijeme bitka« ili kronologije) što se odvija linearno poput fizikalnog ili prirodnog, satnog vremena (Uhrzeit), u kojemu se zbiva vrlo malo ili gotovo ništa povijesnog ili ljudski relevantnog.

Stoga bismo mogli kazati da se povijesno-utopijsko vrijeme stalno iznova u vidu »proboja« ili »prekida« (re-evolucija) poput vertikale izdiže nad historijskim vremenom kao horizontalom i predstavlja njegovu negaciju (ukidanje, usmjerenje, bitnu tendenciju kretanja, osmišljavanje, samoprepoznavanje). To je vrijeme *zaustavljeni ljudski trenutak* sabranosti i sažimanja punoće i bogatstva povijesno izborenog sadržaja, oblikovane senzibilnosti i fantazije, u čemu čovjek i njegov svijet *zbiljski* jesu iz svog vlastitog i autentičnog *u-toposa* kao neponovljivosti. Ovdje svoj bitno zajednički nepresušni izvor ima ono što se naziva (umjetničkim, filozofskim, znanstvenim, revolucionarnim) stvaralaštvom.

I sama postojeća zbilja kao postojeća predstavlja takvu jednu »horizontalu«, kojoj ono utopijsko, ne samo u liku filozofske (ili umjetničke itd.) svijesti ili samosvijesti, nego i kao svakidašnja ljudska upitnost, kao poticaj na razmišljanje, kao izvor odluke na autentičan život i borbu za njega, kao neugasiva i neukrotiva *vitalnost* čovjekova, poput vertikale probija i prekida samozadovoljnu i samorazumljivu uspavanost u postignutom (u onome što *već* jest ili je bilo), onaj drijemež ljudskoga što je unaprijed pristao na sve, pa onda konsekventno tome i na antihumane uvjete i čine života, ako se »ugodno« u njima smjestio i osjeća, a on se tako gotovo svagda osjeća. Utopijsko tako neprekidno stavlja postojeću zbilju »u nepriliku« sa samom sobom i s njezina je stanovišta »uznemiravajuće« u bitnome, budu-

---

što je njegov svijet kao njegov; on sam jeste krug svoga djelovanja, u kojemu se prikazao kao zbiljnost, i upravo jedinstvo postojećega i napravljenoga bitka: jedinstvo, kojemu se strane ne raspadaju kao u predodžbi psihologijskog zakona na svijet, koji postoji po sebi, i na individualitet, koji postoji za sebe; ili ako se svaka za sebe tako razmotri, onda za njih nema nužnosti i zakona njihova međusobnog odnosa« — G. W. F. Hegel, **Fenomenologija duha**, Kultura, Zagreb 1955, str. 172.

U tom smislu kasnije Marx kaže: »Prije svega treba izbjeći da se »društvo« ponovo fiksira kao apstrakcija nasuprot individuumu. Individuum **jest društveno biće** . . . Čovjek, to je njegov svijet, društvo, država. . . itd.« — **Rani radovi**, ibid, str.. 230.

14) Hegel to iskazuje ovako: »Univerzum je tako neposredno slobodan od duha, ali mu se mora vratiti, ili štaviše njegov je **čin**, to kretanje; on (duh, M. K.) ima da sebi uspostavi jedinstvo, isto tako i u obliku neposrednosti. On je **svjetska povijest.**« — Ibid, str. 273.

ći da po prirodi same stvari sve što je novo »smeta« okoštalom i mehaniziranom, uhodanom pozitivitetu, s pretpostavke kojega nije i ne može biti vidljivo da on i svoj vlastiti »bitak« ima zahvaliti upravo tom utopičnom novumu, što mu se nezaustavljivo i neotklonivo stalno zbiva u temelju.

Stoga bitni smisao svekolikog filozofiranja (ako je riječ o filozofiji, a nije i ne može biti riječ samo o njoj, nego o našem životu) u našoj suvremenosti vidim u tome da se drži budnom svijest o utopijskom karakteru povijesnoga, pa prema tome i same zbilje, koja tek na taj način ima šanse da se djelatno osmisli i pretvori u autentični, po čovjeku tek izboreni i proizvedeni ljudski zavičaj, na koji se ne bismo više (diluvijalno) pozivali sa stanovišta biologije ili čak — zoologije! Jer čovjekov je svijet, čovjekova je zbilja i čovjekova priroda svagda ono drugo i drugačije nego što naprosto jest, te je »istrajavanje« u svom biću *kao ljudskom* (a ne životinjskom) ne puka adaptacija na postojeće (koja, doduše, u ovim otuđenim ljudskim odnosima današnjeg svijeta i sama predstavlja svojevrsni problem!), nego »izlaženje« iz sebe (izuzimanje iz, ex-statičnost, u-topičnost bića da bi se samosvojno bilo s drugim), pa se pozivanje na *bilo kakvu* pripadnost ovom pukom »jest« (bilo to: narod, nacija, klasa, partija, sloj, društvena grupa, organizacija, institucija, profesija, položaj, funkcija, bogatstvo, lokalitet ili pjevačko društvo i t. sl.) kao principu i mjeri ljudskoga smisla i opravdanosti svoje egzistencije po svojoj bitnoj metafizičnosti uvijek iznova pokazuje, iskazuje i na kraju krajeva ispostavlja kao povijesni, što znači ljudski promašaj i životno razočaranje.

Izgubljenost u postojećem za volju postojećega (= golog samoodržanja), bez obzira kako se ona manifestirala (a naročito u svojim degutantnim i antihumanim oblicima koji izazivaju gađenje i samogađenje), nije naravno i ne može biti čovjekova veličina. Najmanje pak, ako s tog stanovišta želimo još i — filozofirati (ili »umjetnički« stvarati)!

DVOSMISLENOST UTOPIJE

Mihailo Đurić

Beograd

Ime i pojam utopije bili su sve do nedavna na vrlo rđavom glasu. Možda bi čak trebalo reći: tako rđavom da gori nije mogao biti. Ne samo da se gledalo s visine na utopiju, ne samo da se potcenjivao njen značaj i izvrgavala ruglu njena dostignuća, već se, štaviše, osporavala svaka vrednost fenomenu utopijskog kao takvom. U tome su, naravno, prednjačili birokratski i tehnokratski krugovi svih vrsta i položaja, dajući osnovni ton svakodnevnoj upotrebi jezika, mada bitno drukčije nije bilo ni u akademskom svetu. Nepoverenje prema utopiji kao posebnom obliku svesti i nezadovoljstvo konretnim primerima utopije kao književnog roda bili su tako širokih razmera da su predstavnici najrazličitijih filozofskih i političkih pravaca i uverenja često zaboravljali na međusobne razlike i razmirice združeni u borbi protiv istog zajedničkog neprijatelja. Koliko još do juče, mnogi naši obrazovani, a još više mnogi naši poluobrazovani sugrađani i savremenici bili su načisto s tim da utopija ne otvara nikakve nove perspektive, da na njenim izvorima nema ni prave svežine ni pravog okrepljenja pošto su se prethodno svi oni odnekud složili u tome da je utopijska svest beznadežno zaokupljena nestvarnim maštanjem i neostvarljivim očekivanjima. Gotovo da niko nije imao razumevanja za nastojanja utopijskog karaktera, za utopiju kao određeno duhovno nastrojenje, kao određen pravac svesti, kao određen način mišljenja, a kamoli spremnosti da otvoreno i bez predrasuda pogleda u njeno lice ili da se založi za ostvarenje nekog od njenih mnogobrojnih programskih ciljeva Ne bi se nimalo preteralo ako bi se reklo da je sve do nedavna reč »utopija« imala prevashodno pogrdno značenje, tako da je oznaka »utopist« bila maltene najteža optužba koja se mogla baciti u lice protivniku.

Danas stvari stoje sasvim drukčije nego što bi se očekivalo s obzirom na ovu dugotrajnu praksu. Nema nikakve sumnje da

je u toku poslednjih nekoliko godina utopija doživela pravu, potpunu rehabilitaciju, da je pozitivna ocena utopije tako reći pred našim očima naglo i neočekivano potisnula i zamenila negativnu. Toliko je danas iz osnova promenjen stav prema utopiji, toliko je utopija danas svugde u modi, toliko se svi opijaju i oduševljavaju njome, da je gotovo potpuno izbledeo svaki trag nekadašnjeg nepoverenja prema njoj, nekadašnjeg sumnjičenja njenih nastojanja i omalovažavanja njenih rezultata. Danas se svugde i na svakom koraku susrećemo s motivima utopijskog sadržaja, danas je oživelo ne samo teorijsko, već i praktičko interesovanje za utopiju, danas se čak i živi i deluje u ime utopije, a ne samo da se govori o njoj ili misli na njenom tragu. Štaviše, izgleda da je pobedonosni pohod utopije tek započeo, da utopiji tek predstoji sjajna budućnost. Neće biti da je to slučajno što čak i mnogi istaknuti predstavnici marksističke ortodoksije odskora pokazuju toliku pomirljivost prema fenomenu utopijskog. Sve je očiglednije da je mit o naučnom socijalizmu danas iz osnova uzdrman. Gotovo da u vazduhu lebdi zahtev za obnovom socijalizma u duhu utopije, ako ne već i zahtev za vraćanjem utopijskom socijalizmu.

Jedva treba reći da je današnje pojačano interesovanje za utopiju najtešnje povezano s izvesnim društvenim i političkim zbivanjima poslednjih godina, da današnje oduševljenje za utopiju ima izrazito društveno-političko značenje da je to oduševljenje mnogo više izraz i potvrda jednog moralno-praktičkog opredeljenja nego izvesnih saznajno-teorijskih potreba i mogućnosti. Naravno, najviše zasluga za ovu korenitu promenu u stavu prema utopiji ima savremeni studentski i omladinski pokret u najrazvijenijim zemljama na Zapadu. Pogotovo jedno njegovo radikalno krilo koje je maja 1968. ustalasalo duhove širom sveta. Zahvaljujući tom pokretu, utopija je izašla na ulice i trgove, preobratila se u revolucionarni čin i htenje, postala je moćno oružje borbe za čovekovo oslobođenje, tako da se pod njenom zastavom danas okupljaju nezadovoljnici i buntovnici svih uzrasta i boja. Nikad ranije utopija nije bila toliko na ceni, nikad ranije utopija nije bila tako neposredno životno usmerena, nikad ranije utopija nije tako ubedljivo posvedočila ispolinsku snagu koju krije u svojim nedrima.

Doduše, ovo romantičarsko oduševljenje za utopiju, mada neobično važno i uticajno, nema paradigmatičku vrednost. To nije nikakav obrazac jedino mogućnog ili jedino legitimnog načina upotrebe motiva utopijskog sadržaja u društvenom životu. U stvari, postoji i jedan drugi oblik praktičkog zalaganja za utopiju koji poslednjih godina sve više privlači pažnju široke javnosti, a kod koga trezvenost i odmerenost upadljivo preovlađuju nad romantičarskim zanosom. U pitanju je nastojanje da se utopija stavi u službu racionalnog preuređenja društvenih ustanova i odnosa, da se utopija učini korisnom pri planiranju budućnosti, da se utopija preobrati u prigodno sredstvo društvene inženjerije.

Koliko je danas uzelo maha ovo nastojanje da se utopija približi i prilagodi zahtevima za postepenim i delimičnim društvenim reformama, koliko je današnji svet daleko odmakao u davanju novog smisla i značenja utopijskom stremljenju, najbolje se vidi po tome što mnogi istaknuti predstavnici futurologije, jedne nove naučne discipline u koju se na Zapadu polažu velike nade, a koja i na Istoku brzo stiče vatrene poklonike, sami sebe veoma rado nazivaju »realističkim utopistima«.[1] Druga je stvar koliko je ovo obuzdavanje i suzbijanje revolucionarnih podsticaja utopije uopšte osnovano i opravdano, koliko je ovo srozavanje utopije na rang običnog naučno-tehničkog projekta merodavnije za ocenu njenih najdubljih mogućnosti od onog maločas pomenutog strasnog uzleta utopijske mašte u okviru studentskog i omladinskog pokreta. Mada već sama činjenica da se tako nešto moglo dogoditi upozorava na neku unutrašnju slabost utopijskog stanovišta kao takvog.

Po sebi se razume da današnje pojačano interesovanje za utopiju nema uvek pozitivan smer i obeležja. Uprkos tome što je današnje raspoloženje prema utopiji bitno drukčije od nekadašnjeg, utoliko što je preokrenuta na suprotnu stranu ranija ocena njene vrednosti, daleko od toga da danas vlada opšta saglasnost u tom pogledu. Bilo bi, doista, čudno da je sve prošlo sasvim glatko i neprimetno, da je nagli preokret u stavu prema utopiji, do koga je došlo prvenstveno blagodareći zalaganju i delovanju studentske omladine i izvesnih slojeva inteligencije, naišao na opšte i nepodeljeno odobravanje. Treba se pomiriti s tim da je utopija i dan-danas meta raznovrsnih napada, da utopija i dan-danas nailazi na svakojake otpore i nepoverenja, da je utopija i dan-danas izložena najrazličitijim sumnjičenjima i podozrenjima, tako da ima čak i pokušaja otvorenog i bezobzirnog razračunavanja s njom, pokušaja da se ona razobliči kao pomahnitala i nezajažljiva podrivačka i rušilačka snaga. Samo, sve su to danas manje ili više usamljeni glasovi koji se gube u masi drugih i drukčijih, svetlijih i životnijih, svežijih i poletnijih glasova

U svakom slučaju, nema ničeg zabrinjavajućeg u tome što se s vremena na vreme još uvek može čuti po koja grdnja ili psovka na račun utopije. Mnogo je veća nevolja u tome što su mnoga današnja pretežno praktička potvrđivanja vrednosti i korisnosti utopijskog stanovišta tako očigledno nedovoljna i neprikladna, što tako malo doprinose dubljem razumevanju samog fenomena utopijskog. Očigledno je da se danas mnogo više govori o utopiji nego što se misli o njoj, da mnogi današnji razgovori o utopiji pate od prazne retorike, da mnogo više zamagljuju nego što raz-

1) Bliže o tome u članku Wilbert E. Moore, »The Utility of Utopias«. **American Sociological Review**, 31/6 (1966), str. 765 — 772. Vidi i priloge F. Bloh-Lenea (F. Bloch-Lainé) i B. Žuvenela (B. de Jouvenel) u knjizi: Frank E. Manuel (ed.), **Utopias and Utopian Thought** (Boston: H. Mifflin, 1966).

bistravaju naš vidik. Treba li uopšte posebno naglašavati da je utopija danas još uvek nepoznata i neispitana zemlja, da je danas još uvek sve sporno i neizvesno u vezi s njom? Nema čak ni jasne i pouzdane pojmovne odredbe koja bi mogla da posluži kao kriterijum za razgraničenje. A šta tek da se kaže o nekim drugim, težim i složenijim pitanjima koja se tiču smisla i značenja utopijskog, ili o onim poslednjim, najtežim i najsloženijim pitanjima koja se tiču temeljnih pretpostavki na kojima počiva, odnosno bitnih uslova koji omogućuju utopijsko nastrojenje kao takvo? Izgleda da mnogi današnji vatreni zagovornici utopije nisu dovoljno ni uočili važnost ovih pitanja, a kamoli da su ih na zadovoljavajući način promislili.

Odmah treba reći da najviše zasluga za pripremanje preokreta u shvatanju i oceni fenomena utopijskog ima Karl Manhajm (K. Mannheim), osnivač sociologije saznanja, čija je knjiga *Ideologija i utopija* svojevremeno naišla na veliki odjek u akademskim krugovima, nesrazmeran njenoj stvarnoj teorijskoj vrednosti, U toj knjizi je ovaj istaknuti nemački sociolog srednje generacije odlučno prekinuo s ranije uobičajenim, potcenjivačkim shvatanjem utopije kao apstraktnog, neistorijskog zamišljanja idealnog društvenog uređenja i nagovestio mogućnost novog određenja utopije kao žive, delotvorne vizije budućnosti, kao kritičke svesti koja se ne poklapa s postojećim stanjem, već prevazilazi to stanje s ciljem da utiče na njegovo delimično ili potpuno menjanje.[2] Ništa ne mari što Mannheim pri tom nije uspeo da na zadovoljavajući način sprovede u delo svoju osnovnu zamisao, već je stao na pola puta, zaplevši se u mnoge nepotrebne teškoće, tako da kod njega nema čak ni jasne pojmovne razlike između ideologije i utopije. Jer, zahvaljujući najviše njegovim nastojanjima, ili bar dobrim delom u vezi s tim nastojanjima, danas se pod utopijom daleko najčešće i, kako izgleda, s daleko najviše prava podrazumeva misaono-delatno uzletanje iznad stvarnosti ili, tačnije, moralno-praktičko prevazilaženje nasleđenih ustanova i odnosa, nemirenje s vladajućim poretkom stvari, poricanje onog što je dato, prekoračenje postojećeg stanja u pravcu novog, dosad neviđenog, ali mogućnog oblika ljudskog bivstvovanja U najmanju ruku, danas se smatra da je utopija jedna prevashodno kritička instancija pred kojom padaju sve društvene svetinje, pred kojom se istina postojećeg društvenog poretka razotkriva kao najobičnija laž, smatra se da je utopija jedan izrazito kritički poduhvat, da je to, zapravo, najvažnije i najmoćnije oružje društvene kritike.

Ali, koliko god da je ovo shvatanje utopije kao manje ili više nekonformističkog, ako ne već i buntovničkog nastrojenja prema svetu i životu danas postalo tako reći opšta svojina, utoliko što

---

2)Ovo Manhajmovo odstupanje od uobičajenog shvatanja kritikuje Vojin Milić u svom predgovoru za naše izdanje **Ideologije i utopije** (Beograd: Nolit, 1968), str. XXVII.

to shvatanje daje pečat gotovo svim današnjim razgovorima o fenomenu utopijskog, ipak, to još nikako ne znači da ovde nema više nikakvih neslaganja i odstupanja, odnosno da nema više nikakvih teškoća nad kojima bi se trebalo ozbiljno zamisliti. Ne samo da postoje krupne razlike između najpoznatijih današnjih pokušaja da se odredi pojam utopije u pogledu mnogih sporednih pojedinosti, već je, štaviše, veliko pitanje koliko se ti pokušaji uopšte odnose na jednu istu pojavu; toliko su krupne razlike među njima i u pogledu mnogih bitnih stvari. Primera radi, ovde je dovoljno ukazati samo na dva možda najdalekosežnija i najozbiljnija takva pokušaja — na pokušaj Ernsta Bloha (E. Bloch), kome se u poslednje vreme pridaje izvanredno velika važnost, mada je u njemu strogost i sistematičnost mišljenja u velikoj meri žrtvovana za račun pesničko-metaforičkog načina izražavanja, i na pokušaj Rajmona Rijea (R. Ruyer), koji obiluje mnogim zanimljivim i podsticajnim zapažanjima, mada ime njegovog autora ni izdaleka nije tako neposredno povezano s pojmom utopije kao ime onog prvog. Odmah pada u oči da Bloch i Ruyer nemaju mnogo zajedničkog ni u metodološkom, a kamoli u suštinskom pogledu, i pored izvesnih spoljašnjih dodirivanja i sličnosti između njihovih shvatanja. Jer dok se Ruyer pretežno kreće na gnoseološkom terenu, tako da utopiju, u krajnjoj liniji, izjednačava s jednim osobenim načinom mišljenja, dotle Bloch zalazi u prevashodno ontološku oblast, tako da shvata utopiju kao osnovnu odredbu unutar čitave objektivne stvarnosti, a ne samo kao osnovnu crtu ljudske svesti. U stvari, Ruyerovo shvatanje utopije kao duhovne vežbe s bočnim ali alternativnim mogućnostima stvarnosti[3] deli čitav jaz od Blochovog shvatanja utopije kao nade u objektivno realno mogućno, kao uzdanja u sposobnost stvari da budu drukčije.[4]

Mora se priznati da je Blochovo ukazivanje na potrebu i mogućnost ontološkog opravdanja utopijske težnje za prekoračenjem svih granica veoma poučno, da njegov pokušaj ontološkog utemeljenja utopijske svesti zaslužuje svaku pažnju. Ovo uprkos tome što je ontologija još-ne-bića (koja dostiže vrhunac u Blochovoj radikalnoj tvrdnji da poslednji osnov svega bivstvujućeg nije nikakva gotova, završena, jednom zauvek data stvarnost, već realno mogući utopikum) tako očigledno nedovoljna i neprikladna da bismo se njome mogli korisno poslužiti u našem daljem ispitivanju. U svakom slučaju, teško da se posle Blocha uopšte još može prihvatiti neko puko gnoseološko određenje fenomena utopijskog, teško da se uopšte još može polagati pravo na neko ozbiljnije razmatranje tog fenomena ukoliko se zanemari onto-

3) Raymond Ruyer, **L'utopie et les utopies** (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), str. 9.

4) Ernst Bloh, **Tibingenski uvod u filozofiju** (Beograd: Nolit, 1966), str. 118, 120, 121. Vidi i Ernst Bloch, **Das Prinzip Hoffnung**, I (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1959), naročito str. 258—287.

loška dimenzija. Ako ništa drugo, Bloch je bar jasno pokazao u čemu je stvarni filozofski problem utopije.

Ali, ostavimo po strani tuđa mišljenja i zapažanja. Na ovom mestu nema potrebe da podrobno izlažemo Blochovo shvatanje, niti da kritički procenjujemo njegove prednosti i nedostatke u poređenju s Mannheimovim, Ruyerovim ili bilo kojim drugim, starijim ili novijim shvatanjem. Dovoljno je samo da povedemo računa o onome što smo već utvrdili u dosadašnjem izlaganju. Ni govora o tome da bi sada trebalo menjati našu polaznu definiciju utopije kao određenog oblika intencionalne svesti, kao određenog načina kritičkog postavljanja prema svetu i životu. Ništa se ne može postići ako se pojam utopije rastegne do krajnjih granica mogućnosti, ako se proširi tako daleko da obuhvati sva moguća područja realnog sveta. Tako se može samo zapasti u grdne teškoće, budući da u tom slučaju ovaj pojam postaje sasvim prazan i neodređen. Prema tome, umesto da počinjemo ispočetka, najbolje je da nastavimo onde gde smo stali.

Naš prvi i najvažniji zadatak sastoji se u tome da bliže odredimo samu utopijsku nameru, da bliže odredimo utopijsko nastrojenje kao takvo. U tom cilju, treba naglasiti da je utopijsko stanovište izrazito humanistički usmereno, da je utopija sva obuzeta idejom čovečnosti čoveka, da je sva u znaku predanosti velikoj stvari čovekovog oslobođenja. To jasno proizlazi već odatle što utopijska svest odlučno poriče postojeće stanje, što zahvata visoko iznad njega, što prekoračuje to stanje u pravcu novog, nigde ostvarenog, ali mogućnog oblika života. Kakav bi drugi smisao moglo imati ovo uzletanje nego čovečansko-osloboditeljski, kako bi drukčije trebalo shvatiti ovo prekoračenje nego kao zalaganje za ostvarenje najviših humanističkih vrednosti? Utoliko, očigledno je da utopija otkriva pravi, istinski ljudski svet iza zavese neposrednog društveno-istorijskog iskustva, da predočava ono što je čoveku primereno, što odgovara njegovim najdubljim potrebama, što je u skladu s njegovom ljudskom prirodom. A to znači da našu definiciju treba dopuniti i proširiti u tom smislu da utopija objavljuje istinu ljudskog postojanja, da iskazuje njegov duhovno-povesni temelj, da iznosi na videlo njegovu krajnju svrhu.

Sasvim je izvesno da utopijska svest ne može zavisiti samo od nekih slučajnih subjektivnih sklonosti i raspoloženja, da njeno zametanje i održavanje mora imati nekog objektivnog razloga, da njenim stremljenjem mora vladati neka viša nužnost. Toliko utopija računa s istinitošću svojih predstava i slika, toliko ona ozbiljno prilazi svom zadatku, toliko ona odlučno odbacuje od sebe svaku proizvoljnost i izveštačenost, da je prosto neshvatljivo kako joj se uopšte moglo tako uporno pripisivati upravo nešto suprotno njenom vlastitom samorazumevanju. U stvari, utopija bi bila obična intelektualna, puka pustolovina mašte, prazna tvorevina spekulacije, kad ne bi imala oslonca u nekom dubljem i obuhvatnijem ljudskom iskustvu. Teško da bi bez ta-

kvog oslonca utopija uopšte mogla da ugrozi vladajući poredak stvari, a kamoli još da utiče na njegovo menjanje. U najmanju ruku, teško da bi ona drukčije uopšte mogla da privuče pažnju tolikih generacija.

Malo je ako se kaže da utopija podstiče kritički duh u raspravljanju o ljudskim stvarima. To nije pogrešno, ali je nedovoljno. Niti je utopija samo nepoverljiva i nepomirljiva prema nasleđenim ustanovama i odnosima, niti ona samo žigoše te ustanove i odnose kao iskrivljenu, izopačenu ljudsku praksu. Nema nikakvog razloga da se utopija poistoveti s društvenom kritikom. Nije dovoljno čak ni da joj se prizna prvenstvo u bespoštednoj kritici svega postojećeg. Ni tako se ne postiže potrebna tačnost u određivanju njenog pojma. U stvari, utopija ima mnogo veće ambicije nego samo da pokrene kritičko mišljenje, ona hoće da bude nešto više i obuhvatnije od kritike, ona hoće da učestvuje u stvaranju novog, boljeg, ljudskijeg sveta. U tom smislu, treba reći da je zadatak utopije bar isto toliko stvaralački koliko i rušilački. Nasuprot iskrivljenim, izvitoperenim ustanovama i odnosima, od kojih bi htela da jednom zauvek oslobodi čitav ljudski rod, utopija ističe ideal ljudske zajednice, ona čuva meru naše čovečnosti, ona pokazuje u čemu je pravi smisao i pravi oblik života. Zbog toga je utopija stalno izložena opasnosti promašaja, zbog toga svi njeni programski nacrti toliko pate od konstruktivizma, zbog toga mnogi njeni praktički koraci toliko za stranjuju u dogmatizmu i fanatizmu.

Očigledno je da utopija pretpostavlja gotov, završen obrazac sveta, da njeno uzletanje iznad stvarnosti ima karakter primanja, preuzimanja, posredovanja jednog višeg naloga, da njeno nemirenje s vladajućim poretkom stvari crpi svu snagu iz najdubljih izvora večnosti. Ništa nije toliko svojstveno utopiji kao ovo vezivanje za svet natčulnih suštastava, kao ovo suprotstavljanje svemu prolaznom i promenljivom, kao ovo potvrđivanje smisla nasuprot besmislu. Ne bi se nimalo pogrešilo ako bi se reklo da je utopija samo jedan radikalan pokušaj učvršćenja ili, ako se tako hoće, umirenja, zadovoljenja sveta. U okviru utopije nema mesta neizvesnosti, utopija je nepokolebljiva u stavu prema onome što je najvažnije, ona podstiče veru u apsolutno, u ono što je po sebi lepo i dobro, što važi bez obzira na vreme i mesto. Utoliko, nema nikakve sumnje da je utopija najneposrednije povezana s metafizikom, da je utopijsko mišljenje duboko ukorenjeno u metafizičkom iskustvu, da je utopijsko stremljenje upadljivo opterećeno i ograničeno osnovnim metafizičkim uviđanjem razlike između bića i bivstvujućeg. Jer utopijsko prekoračenje postojećeg stanja dobija jasan pravac i smisao samo ukoliko polazi od datih, gotovih, večnih obrazaca i likova. Štaviše, to prekoračenje je mogućno samo pod pretpostavkom da je biće u osnovi dovršeno, savršeno, nepromenljivo, ono je opravdano sam zbog toga što postoji jedan transcendentni svet kao mera i granica svih ovozemaljskih stvari i pojava, samo zbog toga što

su sve mogućnosti ljudskog postojanja unapred obuhvaćene i određene u jednoj višoj stvarnosti, u inteligibilnom svetu ideja, odnosno u božanskom umu.

Ali, ako je tačno da utopija živi u senci metafizike, da se hrani na njenom izvoru i uspeva pod njenim okriljem, nije li, onda, tačno i to da je utopijska svest beznadežno opterećena nestvarnim maštanjem i neostvarljivim očekivanjima? Nije li tako shvaćena, prema nekoj dalekoj, jelisejskoj onostranosti[5] okrenuta utopija, krajnje apstraktna i neživotna? I nije li u tom slučaju od presudne važnosti pitanje praktičke upotrebljivosti motiva utopijskog sadržaja u društvenom životu? Ovo pogotovo s obzirom na ono danas toliko rasprostranjeno mišljenje po kome je najveća vrednost utopije u njenoj sposobnosti da služi kao putokaz za delanje. Pitanje je prosto u tome kako i koliko utopija uopšte može da pokrene na delanje ako je utopijsko carstvo u načelu nedostižno i neuhvatljivo, ako to carstvo načelno leži s one strane postojećeg, tako da nema nikakve opasnosti od toga da bi ono ikad moglo biti u potpunosti ostvareno?

Odgovor na ovo pitanje ne treba tražiti daleko. Pogleda li se malo bolje, primetiće se odmah da načelna neostvarljivost i neprimenljivost utopije nimalo ne ugrožava njenu praktičku vrednost. Štaviše, uvideće se da je utopija odigrala i da još uvek igra tako važnu ulogu u društvenom životu upravo zahvaljujući tome što nemilosrdno razobličava osnovne, strukturne slabosti i nedostatke postojećeg stanja, što upozorava na tragičan raskorak između ideje i stvarnosti. Prema tome, načelna neostvarljivost i neprimenljivost utopije nije nikakva slučajna, spoljašnja prepreka njenoj upotrebi u praktičke svrhe, već bitan uslov njene delotvornosti. U pitanju je, da tako kažemo, nepresušno vrelo utopijskog nadahnuća, budući da nikad ne zastareva samo ono što nigde ne postoji,[6] budući da uvek novo, to jest uvek čisto i sjajno, uvek mlado i privlačno može biti samo ono što je nedostižno, što nikad i nigdje ne može biti ostvareno. Nije to slučajno što je tvorac novovekovne utopije kao književnog roda, engleski humanist Tomas Mor (Th. More), našao za potrebno da na završetku svog čuvenog spisa izričito kaže kako više želi nego što se nada da će se utopijsko uređenje (ili bar neki njegovi delovi) moći ostvariti i u engleskim gradovima. Pre će biti da je za utopiju od bitne važnosti upravo ovo uviđanje da idealno nikad ne može postati realno i da je upravo ta nemogućnost trajna zaloga njegove privlačnosti i poželjnosti, da prava budućnost nikad ne može doći, jer bi u protivnom izgubila karakter

---

5) Ovaj izraz je prvi upotrebio Arnhelm Neusüss, **Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen** (Neuwied: Lochterhand, 1968), str. 47.

6) Shodno poznatoj Šilerovoj (Schiller) izreci koju navodi i komentariše Ernst Bloh u **Tibingenskom uvodu u filozofiju**, str. 117. Bliže o Blohovom tumačenju ovog Šilerovog stava u knjizi: Abdulah Šarčević, **Iskon i smisao** (Sarajevo: Svjetlost, 1971), str. 129—132.

budućnosti, da je utopijsko stremljenje istinski utopijsko samo ukoliko ostaje u okvirima čiste mogućnosti, samo ukoliko nema nikakvog izgleda na konačan uspjeh, jer jedino tako može da bude okosnica delovanja uvek novih i novih generacija.

Odatle proizlazi da je nategnuto i sumnjivo svako ukazivanje na mogućnost da se utopijsko nastrojenje dovede u ma kakvu bližu vezu s realnim društvenim tokovima i tendencijama (u smislu njihovog nagoveštavanja ili izražavanja), da je uzaludan i neosnovan svaki pokušaj da se utopija shvati kao manje ili više srećna anticipacija budućeg istorijskog zbivanja. Teško da se pomoću kategorije objektivne mogućnosti uopšte može prići fenomenu utopijskog. Kao da bi utopija u bilo kom pogledu zavisila od toga kakvi su stvarni izgledi za njeno ostvarenje! Kao da bi za utopiju u bilo kom pogledu bilo važno poznavanje aktualnog društvenog stanja s obzirom na njegovu mogućnu promenu u nekom određenom pravcu! U stvari, utopijska mogućnost nema karakter još-ne-stvarnosti, niti uopšte pretpostavlja stvarnost kao svoje merilo, ona ne računa ni s čim što već objektivno postoji i deluje, ona ne upućuje ni na kakvu postojeću tendenciju koja je već na putu ostvarenja. Utopijska mogućnost nije nikakva aristotelovska mogućnost u smislu potencijalne ili virtuelne predodređenosti aktualnog zbivanja, to nije nikakav privatni, to jest okrnjeni ili uskraćeni način postojanja u smislu još-ne-stvarnog nečeg što je već od početka dato, utvrđeno, odlučeno.

Da tako kažemo: utopija ne poznaje i ne priznaje nikakvu mogućnost koja teži ostvarenju, njoj nije stalo ni do kakve stvarnosti koja još nije, ali može i treba da bude, već ona samo budi smisao za čistu mogućnost, za mogućnost koja uvek ostaje to što jeste, koja nije i nikada neće biti nešto drugo nego mogućnost, koja uopšte ne teži da pređe u stvarnost, jer ne sadrži u sebi nikakvu delatnu tendenciju, koja je iskonska budućnost, koja traje u neprekidnom dolaženju. Prema tome, da bismo razumeli utopiju, moramo se osloboditi svih iluzija u pogledu odnosa između metafizike i istorije, moramo biti načisto s tim da utopija nije nužno povezana ni s promenom, ni s postojanjem, ni s napredovanjem, niti uopšte sa shvatanjem stvarnosti kao svrsishodnog kretanja. U okviru istorijskog vremena, utopija se nikad ne može ostvariti; mogućno je samo delimično približavanje nekom od njenih mnogobrojnih programskih ciljeva, mogućno je samo delimično ispunjenje njenog velikog zadatka. Kao prvorazredna moralno-praktička instancija istorijskog čovečanstva, utopija je najrečitija, najupečatljivija potvrda činjenice stvarne odvojenosti čoveka od njegovog iskonskog zavičaja, ali i uvek prisutne mogućnosti čovekovog povratka u taj zavičaj.

Doduše, treba primetiti da ovakvo shvatanje utopije nimalo ne odgovara današnjim potrebama, zahtevima i očekivanjima. Ono je možda čak sasvim suprotno današnjem osećanju dobrog takta i ukusa. Ništa ne pomaže što je to shvatanje tako očigled-

no etimološki osnovano i opravdano i što tako nesumnjivo uživa zaštitu i podršku najistaknutijih predstavnika utopijskog stanovišta kroz istoriju. Današnje pojačano interesovanje za utopiju ne pati ni od kakvih metafizičkih predrasuda, ono nema nikakve veze s tim što bi danas tobože bila razbuđena strasna žudnja za apsolutnom onostranošću. Smešno je i pomisliti da utopija danas na bilo koji način pomaže da se učvrsti vera u neki objektivno važeći smisao života koji bi mu po prirodi stvari pripadao. Živimo u vremenu u kome je svetlost ideje utrnula, u kome se biće povuklo iz sveta, u kome se biće pojavljuje samo još kao utvara, samo još kao prazno, nedelatno, nesuštastveno biće. Na mestu prema kome je čovek nekad uzdizao pogled da bi bolje razumeo sebe i svet oko sebe, da bi video sebe u pravoj svetlosti, danas nema više ničeg što umiruje, okrepljuje, osigurava. Tamo je prazno prostranstvo, da ne kažemo pusta ledina. Međutim, ovaj epohalni udes nimalo ne zbunjuje današnjeg čoveka. On niti oplakuje ono što se dogodilo, niti pokušava da ispuni nastalu prazninu. Njegovo oduševljenije za utopiju mnogo više izražava i potvrđuje ovo odsustvo objektivnog smisla sveta i života, nego što predstavlja pokušaj unošenja takvog smisla u svet i život.

Danas niko ne očekuje od utopije da pronese svetom istinu o smislu ljudskog postojanja, da pokaže ili čak podari ljudskom životu čvrsto tlo i temelj, da izbavi čoveka od svih dosadašnjih lutanja i zabluda. U današnjim teorijskim i praktičkim nastojanjima oko utopije nema ni traga od pokušaja da se nađe nekakvo konačno razrešenje zagonetke čovekove istorijske sudbine. Niti danas iko veruje da bi utopija bila u stanju da oživi davnašnja hilijastička i eshatološka nadanja i strahovanja, makar samo u nagoveštaju, ako ne već u razvijenom obliku. Za čoveka današnjice utopija nema metafizičku vrednost. Danas izgleda tuđe i neprihvatljivo svako supstancijalno tumačenje bića čoveka i bića uopšte, tako da izaziva nelagodu čak i samo podsećanje na nekakvu utopiju utemeljenu u svetu ideja. Toliko danas svi dobro znaju da takvoj, na metafizici sazdanoj utopiji nema mesta u svetu otvorenih mogućnosti, u situaciji potpunog prekida s tradicijom, u uslovima savremenog načina života; toliko su danas svi svesni toga da bi takva, metafizički obojena utopija nužno ugrozila čovekovu slobodu, da bi nužno ograničila čovekovo stvaralaštvo. Današnje povezivanje na utopiju ima sasvim drukčiji smisao nego nekadašnje zaklinjanje njome, danas se u ime utopije ustaje protiv svih dosadašnjih misaonih navika i pravila mišljenja, protiv svih uzroka i obrazaca, protiv svake izvesnosti i postojanosti. U pitanju je odstranjivanje svih prepreka i ograničenja kojima je čovek bio podvrgnut u dosadašnjoj istoriji, u pitanju je otkrivanje mogućnosti jednog drukčijeg sveta za koji unapred uopšte nije jasno ni u čemu se sastoji ni koliko je u

njemu vredno živeti, u pitanju je proživljavanje iskušenja i gorčine apsolutne slobode do krajnjih granica mogućnosti.[7]

S obzirom na to da današnje obraćanje utopiji tako očigledno izražava i produbljuje krizu čitave evropske kulture, i pogotovo s obzirom na to da je utopija danas tako očigledno ogrezla u fanatizmu slobode, utoliko što prednjači u raspravljanju rušilačkih strasti (kao da danas uopšte ima još šta da se ruši što ne bi bilo već odavno srušeno), veoma je teško zauzeti jasan i nedvosmislen stav prema utopijskom stanovištu kao takvom. U najmanju ruku, veliko je pitanje može li utopija danas uopšte da usmeri ljudski život prema istini, može li utopijska svest uopšte da povrati onu danas toliko uzdrmanu veru u snagu uma, može li utopijsko nastrojenje uopšte da da odlučan podstrek stvari mišljenja našem vremenu.

---

7) Utoliko, ne treba se čuditi tome što Herbert Markuze (H. Marcuse) govori čak o »kraju utopije« kao gotovoj činjenici, uveren da je danas realno mogućna svaka utopijska zamisao o preuređenju društva, da je svaka promena tehničke i prirodne sredine danas istorijski ostvarljiva, da svaka takva promena danas ima svoje mesto, svoj **topos** u istoriji. Vidi Herbert Marcuse, **La fin de l'utopie** (Paris: Éditions du Seuil, 1968), str. 8—16.

KAKO JE IDEJA POSTALA UTOPIJA

Karl-Heinz Volkmann-Schluck

Köln

Utopija se manifestirala u određenim rodovima i formama literature, što se mogu istraživati prema strukturi, nakani kao i prema društveno-političkim motivima njihova nastanka. O ovim literarnim pojavama utopije ovdje ne treba da bude riječi. Tema je slijedećeg razmatranja naprotiv jedno mišljenje u utopijama, što više ili manje očigledno suodređuje suvremenu svijest. Ovo utopijsko mišljenje ne treba da bude u slijedećem opisano samo prema svojim obilježjima, naprotiv se ono ima konstruirati u svojoj genezi i ograničiti povijesno mjesto njegova nastupa.

O biti, porijeklu i povijesnom mjestu utopijskog mišljenja neka spočetka budu postavljene neke teze, što zacijelo samo toliko mnogo ili malo važe, koliko se za njih mogu iznijeti utemesjujuća upućivanja:

1) Utopija je nešto ništavno, čija se vlastita struktura ništavnosti može shvatiti i spoznati jedino u pogledu na nju samu.

2) Ona je doduše nešto ništavno, dakle nebivstvujuće, ali nje ima, ona egzistira. Otuda ona potrebuje, kao i sve egzistirajuće, neki ratio essendi. Utopija ima svoj razlog bitka u nekoj nadi, što počiva jedino i samo u faktumu čovjeka koji se nada budućnosti.

3) Mišljenje u utopijama jest krajnja i posljednja posljedica platoničke metafizike što nestaje u nezbiljskom i ništavnom, proces, što ga je Nietzsche prepoznao kao nadolazak evropskog nihilizma.

4) Mišljenje u utopijama jest pojava evropskog nihilizma koji sebe sama ne priznaje i sebe sama prikriva.

Ove teze treba u slijedećem dokazati i obrazložiti, pri čemu će se prikaz ograničiti na ono najnužnije, i čak će se često zadovoljiti pukim upućivanjem koje prisjeća.

Naslov razmatranja namjerno nasljeduje jedan odsječak iz »Sumračja idola« što ga je Nietzsche sročio godine 1888. Ovaj je dio natpisan: »Kako je 'istinski svijet' konačno postao bajkom. Povijest jedne zablude«. Nietzsche priča ovdje povijest evropskog mišljenja, koja je povijest ideje što ju je Platon postavio kao istinsko bivstvujuće, prema njenim osnovnim koracima, s namjerom, da svoje vlastito, zapravo, naime sa »Zaratustrom« otpočinjuće mišljenje pojmi u njegovoj povijesnoj nužnosti. Mi ćemo pratiti ovaj povijesni nabačaj do faze, u kojoj izvor i bit utopije mogu dospjeti u vidno područje.

Prikaz glavnih stadija platoničke metafizike postavio je Nietzsche tako, da se ne daje pregled o raznolikim učenjima o ideji; ideja se naprotiv, u skladu s njenim porijeklom iz sokratovskog pitanja o mogućnostima bitka čovjeka, iz etosa dakle, stavlja otpočetka u odnos spram jedne vrste čovjekobitka, iz koje se određuje svagdašnji svjeto- i samoodnos čovjeka.

Prvi stadij Nietzsche karakterizira ovako: »1) Istinski svijet, dohvatljiv za mudraca, za pobožnog, krijeposnog, — on živi u njemu, *on jest taj svijet* . . .«

Ideje tvore vlastiti svijet i to zbog toga, jer su one odvojene od područja nastajanja i prolaženja, u kojem se čovjek uvijek već zadržava i koje mu se neprestano najavljuje u osjetilnoj zamjedbi. One tvore dalje *istinski* svijet, jer su one ono bivstvujuće, što se od sebe ovamo kao ono samo stalno prezentira u svom izgledu što sebi ostaje uvijek jednak, u opreci spram svega, što podliježe nastajanju i prolaženju i zbog toga, da bi bilo, potrebuje neko proizvođenje, poput prirodnih stvari i stvari upotrebe. Bivstvujuće tako preobilne vrste bitka, kao što su to ideje, pustiti da dospije u prisutnost, ne može nikada čovjek, nego samo bog. Čovjek može ideje sagledati samo kao već bivstvujuće. No jamačno je svo ljudsko činjenje i propuštanje, svo ispostavljanje i izvođenje moguće samo u svjetlu prethodno sagledanih ideja, tako da prema Platonovu uvidu uopće ne može postojati neka puka praksa. Svaka je praksa naprotiv uvijek još više nego praksa, na taj način, što ona tome višku tek zahvaljuje svoje vlastito omogućenje. Na toj misli počiva i Platonov nabačaj države, što je prema njegovim vlastitim riječima u logosu izrađeni »uzor na nebu« i zbog toga ostaje beskonačno različit od neke utopije. Osnovni karakter istinskog svijeta ideja sastoji se u tome, da je on za čovjeka u njegovu životu dohvatljiv sada i ovdje, da on može u njemu i iz njega živjeti, jer su ideje te, koje mu jamče progled na stvari i pregled nad svijetom. Dohvatljiv je istinski svijet za onoga, tko, prethodno se odvraćajući od osjetilnog i tako odgovarajući ideji što je od osjetilnog odijeljena preuzima ovu u čistom mišljenju. Tko se tako ponaša, »mudar« je. Sagledavajući ideju zadobiva čovjek oslonac za stalno držanje pri istinskom bitku što u svim odnosima ostaje sebi jednako, dakle etos, »vrlinu«. On se podvrgava onome svijetu, što ga jedino bog omogućuje da bude prisutan. U tome se sastoji njegova pobožnost.

Istinski je svijet prisutan u okrugu ljudskog života i za njegovo oblikovanje koje se ima izvesti pomoću spoznaje, tako da se ljudski život nalazi u nekom Između ideje i osjetilnog, a spoznaja idejâ preuzima vodstvo nad životom u javnome kao i u privatnome.

Nietzsche nastavlja: »2) Istinski svijet, nedohvatljiv za sada, ali obećan za mudraca, pobožnog, krijeposnog ('za griješnika, koji čini pokoru') . . .«

To nije više karakterizacija same Platonove filozofije, nego kršćanskog platonizma , što tvori drugi stadij povijesti ideje. Mijena od Platonove filozofije prema kršćanskom platonizmu sastoji se u tome, da se istinski svijet iz okružja ovdje i sada uklanja u onostranost. Istinski svijet je u ovom životu nedohvatljiv, ali on ostaje u odnosu s njim: On je mudrome, pobožnome, krijeposnome *obećan*. Ova mijena od Platona k platonizmu, prepoznata u takvoj jasnoći prvi puta po Nietzscheu, preobražava i način ljudskog bitka. Cjelokupni ljudski život postaje pukom ovostranošću, istinski pak svijet u ovome životu nedohvatljivom, ali obećanom onostranošću. Sada se za čovjeka radi o tome, da gradi na obećanom, da ga čvrsto drži i da se oslanja o njega kao na ono mjerodavno za svo ponašanje, to jest da *vjeruje*. Istinski svijet odsada je svijet u koji se vjeruje kao u obećano i kojem se u povjerenju spram obećanog čovjek *nada*. Čovjek se nalazi sada u jednom Između sadašnjeg, ništavnog, nepravog, zemaljskog svijeta i svijeta što je u ovome životu doduše nedohvatljiv, ali je obećan, i kojem se u povjerenju spram obećanog on nada. Odnos spram istinskog svijeta ne ispunjava više spoznaja, nego je on prepušten nadi, što potječe iz vjere u obećano. Da nada, od Grka tako skeptički prosuđivana, preuzima vodstvo nad ljudskim opstankom, bitni je rezultat kršćanskog platonizma. I pokazat će se da ovaj platonizam, iako prikriven do neprepoznatljivosti, ostaje posvuda važiti gdje se ljudski život u cjelini utemeljuje na nadi. Od kršćanskog platonizma iziskivano samodistanciranje od vlastitog, zemaljski prirodnog, osjetilnog sopstva, daje pak ujedno da se supojavi jedna rafinirana dvoznačnost u svim ponašanjima: sudjelovanje u ovostranosti sa suzdržanošću, ono posvuda-nazočan-biti uz otvorena stražnja vrata, mijena stajališta već prema potrebi, pribavljanje važnosti zemaljskim uvjetovanostima čovjeka, tamo gdje se traži bezuvjetna odluka, pozivanje na savjest i »volju božju«, gdje su umni razlozi u pitanju. I ova je pojava platonizma jedan od realiteta suvremenog svijeta.

»3) Istinski svijet, nedohvatljiv, nedokažljiv, ne da se obećati, ali već kao mišljen neka utjeha, zaduženje, imperativ.«

Ovaj odsjek obilježava platonizam u njegovu novovjekovnom obličju, nošen od slobodnog, jer samo još na vlastitom zakonodavstvu uma, koji se utemeljuje za sebe samoga, kako se on manifestira u filozofiji Kanta. Nadosjetilni svijet nalazi se izvan sve iskušljivosti i dokažljivosti, to znači s onu stranu sve spoznat-

ljivosti; on je prezentan ljudskome umu jedino u misli, kojoj se ne da dodati objektivna realnost. Ali praktički um zahtijeva priznavanje njegova postojanja, jer samo postav jednog inteligibilnog svijeta može samo zakonodavstvu uma pružiti ratio essendi. Prema samodanome zakonu djelujući um u čovjeku jest ono jedino bezuvjetno i zbog toga slobodno unutar osjetilnog svijeta što je postao predmetom prirodo-znanstvene spoznaje zakona, i u kojem postoji samo ono uvjetovano. Istinski svijet, u kojem i iz kojeg je čovjek jednom živio, uzmakao je u nespoznatljivost, ali čovjek je zadužen, da ga misli kao postojeći, jer jedino ova misao može priskrbiti temelj slobodnom samoodređivanju čovjeka pomoću praktičkog uma. Otuda Nietzscheova dodatna primjedba: »Staro sunce u temelju, ali kroz maglu i skepsu; ideja postala sublimna, blijeda, nordijska, königsberška«.

Oba slijedeća odsječka prikazuju samozadaću platonizma i njegovo ukidanje i odstranjenje:

»4) Istinski svijet — nedohvatljiv? Na svaki način nedohvaćen. A kao nedohvaćen i *nepoznat. Prema tome* ni utješan, izbavljujući, obavezujući: na što bi nas nešto nepoznato moglo obavezivati?...«

Ovaj odsjek karakterizira fazu nakon kraja vladavine njemačkog idealizma u 19. stoljeću. Čovjek se više ne upušta u pitanje o dohvatljivosti istinskog svijeta, nego ustanovljuje njegovu ne-dohvaćenost kao osnovnu činjenicu. Ono što nije dohvaćeno pomoću spoznaje, ostaje nepoznato. Ono nepoznato ne može nas iz svijeta činjeničnog zbivanja ni osloboditi do bezuvjetnog stajališta, ni na bilo što obavezivati, a isto tako ono ne jamči nikakav utješni izgled u drugi, istinski svijet. Ono nepoznato ne izaziva nas ni na kakvo zauzimanje stava, ni na kakvo Da, pa čak ni na neko Ne. Život naprotiv valja utemeljiti na onome, što je jedino predmet spoznaje: na činjenici ustanovljenoj i u njenoj činjeničnosti osiguranoj od znanosti kao na jedino mjerodavnom i obaveznom. Znanstveni pozitivizam svečano nastupa, što onda sebi u najnovije vrijeme pokušava pomoću teorije znanosti i logike istraživanja priskrbiti svoje pseudofilozofijsko legitimiranje.

»5) 'Istinski svijet' — ideja, što ničem više ne koristi, pogotovu pak više ne obavezuje, — beskorisnom, suvišnom postala ideja, prema tome opovrgnuta ideja: odstranimo je!«

Ako istinski svijet nije više čak ni obavezujuća misao, onda ni ljudski opstanak neće ni na koji način biti njome pogođen. On je nešto posve nedjelotvorno i zato nezbiljsko, dakle nebivstvujuće. Nečem što se drži za bivstvujuće, a što se ispostavlja kao nebivstvujuće, odgovaramo mi tako, da ga upravo proglasimo nebivstvujućim. Ovaj proglas ništavnosti nadosjetilnog svijeta ideja ne nosi samo Nietzscheov potpis.

Ovdje ćemo se zadržati, time što Nietzscheov put u njegovu vlastitu filozofiju ne slijedimo dalje. Jer sada smo dohvatili povijesno mjesto, na kojem mišljenje u utopijama može postati vidljivo prema izvoru i načinu biti. Razmislimo naime o polo-

žaju, u kojem se čovjek nalazi nakon otklanjanja nadosjetilnog svijeta: istinski svijet ideja, što je ljudskom životu naznačivao ciljeve i staze, proglašen nebivstvujućim; svijet bivanja pripušten kao jedina realnost, doduše u svojim zakonomjernim tokovima učinjen proračunljivim i sve više i više podvrgavan kontroli uma što sve obračunava; od otkrića elektronskih računara na bazi kibernetike i procesi društveno-političkog života na svim njegovim područjima bivaju podvrgnuti upravljanju. Inteligencija i volja čovjeka, sjedinjeni u pojmu radne snage, stoje pod zahtjevom besprestanog pojačavanja sebe samih. Ali zašto se zbiva ovaj proces što čovjeka izaziva na stalno sebe nadmašujuća dostignuća, ostaje nepoznato. Nakon odlaska nadosjetilnog svijeta u nedjelotvorno, nezbiljsko i ništavno širi se neka opća besciljnost i besmislenost, što se skriva iza procesa što sebe neprestano ubrzava. Čovjek se nalazi usred dvostrukog ništa, nebitka ništavnim poslatog nadosjetilnog svijeta i onog ništa besciljnosti i besmislenosti svijeta bivanja što se još jedini dopušta kao bivstvujući. Posljednja mogućnost, da se čovjek održi u takvome Između, to jest posljednja mogućnost platonizma nakon odstranjenja nadosjetilnog svijeta, čime on sam sebe preživljava, jest mišljenje što izmišlja utopije. To sada valja pokazati:

Utopijsko mišljenje sjedinjuje u sebi sve momente iz povijesnih stadija, koje je ono nadosjetilno prošlo u toku svoje povijesti. Od Platonove ideje preuzima ono izgled nekog čistog bitka što nije zamućen nikakvim Ne i Ništa u slici životnog stanja čovječanstva, oslobođenog od svih životnih prinuda i nuždi, svih protivurječja, nepravednosti i nesloboda, ali bez mogućnosti utemeljenja u istinskom bitku, dakle ne kao nešto, što bi konačno ipak valjalo dohvatiti, nego s imanentnim određenjem, da tok ljudskog života nikada k njemu ne dospijeva, dakle nihilistički preobražena ideja Platona. Od kršćanskog platonizma preuzima utopijsko mišljenje nadu, pa ipak tako, da se nada ne temelji na nekom obećanju, ne na nekoj vjeri, nego jedino i samo na faktu samog čovjeka što se nada u budućnost. Nada je primarno utemeljena uvijek u onome tko se nada (u kršćanskom platonizmu u vjeri onoga, tko vjeruje u obećani onostrani svijet). Zbog toga unosi onaj tko se nada sebe samoga u ono čemu se nada i sad sadašnjost vidi očima nade. Otuda ono afektivno i agresivno, ono ražešćeno, što je nadi svojstveno, i to istom onda i pogotovu, kada se spas samog čovjeka postavlja na nadu. Utopije nisu također nešto, u čije se ozbiljenje nada može nadati; jer one su štaviše, kao u ono ništavno preobražene ideje, ono što nigdje i nikada ne bivstvuje. One su tu samo zato, da nadanje održe u toku, time što prikrivaju besciljnost i besmislenost zbiljnosti bivanja, čiji bi neprikriveni izgled ugasio nadanje. Utopije, idealne predodžbe o nigdje i nikada bivstvujućem, u skladu sa svojim imenom, imaju kao jedini moment realnosti nadu čovjeka koji se nada u potpunoj neodređenosti, na taj način, da one nadanje održavaju u kretanju i djelotvornosti te su u tom pogledu

nešto djelotvorno i utoliko zbiljsko. Zbog toga čovjek nalazi neku utjehu u tome što sebi izmišlja utopije, štaviše, on sebi zadaje tvorbu utopija kao obavezu, da bi nadanju dao poticaja. Ovaj pak momenat preuzima utopijsko mišljenje od novovjekovnog Kantova platonizma.

Zadržimo li različite metafizičkopovijesne momente zajednički u vidu, tada se utopijsko mišljenje može ovako omeđiti: Ono je pojava evropskog nihilizma koji prikriva sebe sama, naime platonizma koji preživljava svoju vlastitu propast, što nihilizam, što ga nakon otklanjanja nadosjetilnog svijeta on sâm predstavlja, prekriva i skriva pomoću ništavne idealne predodžbe o nekom čovječanskom životnom stanju, kako bi održao budnim puko nadanje u budućnosti. Ovo određenje potrebuje ipak slijedeću nužnu nadopunu: Utopijsko mišljenje ostaje uvijek unatrag vezano na sadašnju zbiljnost kao jedinu realnost, u kojoj ono sad očima nade traga za znacima, što bi nadu mogli potvrditi i ojačati. S tom namjerom služi se ono prije svega kritičkim analizama sistema modernog društva. Ono prima filozofiju revolucionarnog socijalizma kao saveznika — za ovoga fatalno savezništvo, budući da ga ono dovodi u opasnost jednog utopijskog socijalizma.

Uopće je utopijsko mišljenje, jer ono kao realnost poznaje samo sadašnje zbiljsko, prinuđeno, da se aranžira drugim načinima mišljenja i drugim nastojanjima, iz čega onda proizlaze mnogostruke forme utopijskog mišljenja, na koje neka u orisu bude još ukazano. Utopijsko mišljenje nastupa:

1) kao naivni utopizam, koji, ma kako isprazan, smatra utopiju budućnošću kojoj ima da se nada, dakle ipak nekom realnom mogućnošću. On može upravo uslijed svoje naivnosti postati opasan, jer on, priznavajući kao instanciju jedino utopiju kojoj ima da se nada, zapada u opasno sljepilo za faktički moguće;

2) kao reflektirani utopizam, što utopiju kao utopiju, unaprijed progledava kao ništavnu idealnu predodžbu, ali njeno postavljanje čini obavezom, da bi nadu u budućnost održao budnom. Prikriveni nihilizam, ono ne-*htjeti*-vidjeti to što *jest*, slabost je ovog reflektiranog utopizma, a iz nje proizlaze njegova afektivnost i agresivnost, žešćenje što prelazi u intoleranciju, što sebi uzima za pravo kritiku svega i svačega, ali nije spremno da sebe samo izloži kritici.

3) Reflektirana utopija doživljava još i slijedeću pažnje vrijednu preobrazbu: Moderno kapitalističko društvo može pomoću manipulacije tako sputati svijest, da čovjek čak nije više u stanju spoznati svoj zbiljski položaj. Stoga potrebuje ono utopiju koja izvlači mišljenje iz njegove zapletenosti u postojeće odnose i tako ga istom oslobađa za spoznavanje. Kao što je nekad čovjek tek pomoću odvraćanja od osjetilnog svijeta bivanja i pomoću izgleda na ideje mogao spoznati svoj položaj, tako danas projekt utopijâ oslobađa čovjeka za spoznaju njegova zbiljskog

položaja. Ovo utopijsko mišljenje ostaje vezano uz cjelokupnu duhovnu predaju i pokušava njoj izmamiti sve za mijenjajuće svladavanje sadašnjeg stanja. Projekt utopijâ uključuje temeljito poznavanje i usvajanje tradicije. Tako je u svakom slučaju Herbert Marcuse razumio i tumačio Heideggerov povratak predaji i njenim izvorima.

4) Utopija može nastupiti kao sredstvo samozakrivanja samoodnošajne volje za moć, kao legitimacija terora, koji se javlja kao opravdan, time što prije svega treba izboriti pravedno, slobodno stanje života: uništenje svih sloboda za volju slobode koju tek treba ozbiljiti.

5) Utopija poriče svoj vlastiti karakter, najrafiniranija forma utopijskog mišljenja, što ulazi u sjedinjavanje s marksističkom filozofijom, pomoću kojeg obje postaju gotovo takve da se ne daju razlikovati. To se zbiva na slijedeći način: Ponajprije valja bespoštedno provesti ekonomsku revoluciju, pri čemu se način ljudskog bitka u bitnome još ne mijenja; kada se ekonomska revolucija u svakom pogledu dovede do kraja, tada će se najednom, u nekoj neodređenoj budućnosti, čovjek preobraziti, te će se uspostaviti slobodno stanje života. No sada (a uvijek je sada) valja sve bitne snage čovjeka koncentrirati na ono ekonomijsko. Što se ovdje zbiva, jest stabiliziranje i porobljavanje čovjeka onim ekonomijskim, definitivno učvršćenje njegove ekonomske ovisnosti pod isprikom, da se čovjek oslobodi od ekonomijskih prinuda. To je krajnje, teroristički-ciničko izobličenje utopijskog mišljenja. I njegov glavni reprezentant služio se terorom i razumio se u cinizam kao nitko drugi.

Izmišljati sebi utopije možda je bezazleni posao fantazije što tetura u nezbiljskom. Drugačije stoji s mišljenjem u utopijama, ako ono određuje ljudsku svijest. Od njega dolaze opasnosti, koje samo utopijsko mišljenje nije kadro vidjeti, jer se ono kreće u nepoznavanju svog metafizičkopovijesnog podrijetla. Ali najopasnija je opasnost ona,koja sebi samoj kao opasnost ostaje skrivena. Obrnuto postoje opasnosti, čije otklanjanje počinje već time, što se mi misleći izlažemo njihovu pogledu. Možda utopijsko mišljenje u skladu sa svojim podrijetlom spada u tu vrstu opasnosti. Ako se ono tako odnosi, onda bi mišljenje što živi od snage apstrakcije bilo adekvatno sredstvo, da se ta opasnost spozna i da se njome ovlada. To mišljenje je nekoć nosilo i danas još nosi ime filozofija.

Preveo Branko Despot

HUMANOST I UTOPIJA

ONTOLOGIJSKA SKICA

Rudolph Berlinger

Würzburg

I

Obje naslovne riječi »humanost« i »utopija« mogle bi probuditi privid, kao da se pri našim premišljanjima radi o nekom protustavljanju dvaju pojmova, naime pojmova »humanosti« i »utopije«, — ili čak o konfrontaciji humanog uvjerenja i ideologijski fiksiranog mišljenja.

Ipak, u kakve se teškoće dospijeva, ako se specifično novovjekovni problem utopije razmotri s obzirom na misao humanosti, spoznaje se odmah, u slučaju da se razmisli o tome, kako je pojam humanitas jednom bio identificiran s etički shvaćenom filantropijom.

Ukoliko pitamo, zašto se barbar suprotstavlja homo humanus-u, neobrazovani obrazovanome, i pri tome dopustimo pitanje legitimnosti takvog suprotstavljanja, nalijećemo na uobičajenu konvenciju, u koju se čovjek može upustiti ili ne.

Na čemu se zapravo može spoznati, zašto se u jednom tekućem smislu govori o tome, da ova ili ona ideologija jednostavno povređuje dignitas hominis? Jamačno na tome, što opstoji neki consensus omnium u pitanju, ta čovjek ipak ima od prirode danu aspiraciju, da se njegovo dostojanstvo poštuje i baš ne povređuje, u slučaju da se jednostavno prepustimo mnijenju, kako je ipak takozvano dostojanstvo čovjeka sada baš ono, što se nikada i nikako ne smije dovesti u pitanje.

Ipak, ako ovaj etički postulat ne treba jednostavno prešutno prihvatiti, i ako govor o humanitas hominis ne treba da ostane prazna tvrdnja, onda je neizbježno pitanje, čime je zapravo ovaj postulat ontologijski utemeljen.

To znači: Je li vrsta čovjekova bitka tako konstituirana da je naprosto pravedno, prirodu čovjeka ne samo više poštovati nego li prirodu životinje, nego upravo diferenciju čovjeka i životinje učiniti tako evidentnom, da svakome bude vidljivo, zašto s pravom, kao samorazumljivo, možemo govoriti od dignitas hominis, ali ne o dignitas bestiae. Životinje, tako mislimo, valja štititi, no vrstu čovjekova bitka valja respektirati, a zašto? Jer je u njoj utemeljeno dostojanstvo čovjeka.

Tvrdnja diferencije životinje i čovjeka može se samo onda održati, ako se dade pokazati, da se čovjek iz svog centra, dakle putem moći refleksije i slobode, esencijalno može isticati nad životinjom.

Zato nije slučajno, da sokratovski imperativ »gnothi sauton«, ako ga shvatimo ontologijski, upravo ne može više ciceronovski misliti: Spoznaj svoju fragilnost! jer ovu dijelimo sa životinjom, nego: *Spoznaj tvoj rang bitka*, koji se od Sokrata, premda tada još neizrađeno, poima kao subjektivnost subjekta.

No, ako se dignitet bitka reflektira s obzirom na biće vrste čovjeka, dakle na drugo njega samoga, a ne samo na drugo mene samoga, koji ja jesam, onda temelj dostojanstva čovjeka nazivamo dijalogičkom prirodom subjektivnosti subjekta, koji svoju socijalnu vezanost s drugim oglašava kao dijalog u riječi.

No, jezik kao medij socijalne komunikacije čovjeka sa čovjekom nije samo dimenzija, u kojoj jedan s drugim ulazi u odnos rezonancije, tako da ono, što jednoga povezuje s drugim, može »ponovno odzvanjati«, u oglašenoj riječi može se naprotiv humanost čovjeka osjetilno zreti.

Uzme li se dakle prva naslovna riječ, »humanost«, onda ne mislimo neko uvjerenje ili ćudoredno odnošenje, nego ontologijsko fundiranje dostojanstva čovjeka u biti jezika, čija je supstancija riječ.

II

Slijedeća premišljanja na temu: »Humanost i utopija« ne slijede ni neku informatorsku, ni neku pragmatičku nakanu. Puštamo se naprotiv voditi od intencije, da stvarni problem, dakle misao humanosti i misao ideologije, pomaknemo u vidno polje razmišljanja. Pri tome polazimo od teze:

Humanost je temelj mogućnosti misli utopije.

Povijesno je ova teza prije svega uvjetovana u konkretnom odnosu opstanka političke i društvene situacije novoga vijeka. Nepobitna socijalistička funkcija utopije uzrokovana je čovjekom, koji se, pa bilo to i samo približno, hoće uskladiti sa svojom sociologijskom situacijom.

Ovaj aproksimativni karakter utopijskog mišljenja prinuđuje čovjeka na to, da iz temelja svojih mogućnosti projicira kre-

ativne horizonte djelovanja, koji su sada stupili na mjesto nekadašnjih ideala, i to u svrhu onoga, što čovjek kao društveno biće treba da bude s obzirom na budućnost.

No čime je pak čovjek prinuđen, da sebi u obličju voljnih provokacija svijesti, kako se misli, iznosi prividni svijet što ga valja ozbiljiti, koji mu se u predodžbi pretvara u daleku budućnost, u ono što jednom treba da odredi njegovu sadašnjost.

Novovjekovno mišljenje utopije obrće odnos bitka i privida, praslike i paslike, zbiljnosti i nezbiljnosti, mogućnosti i nemogućnosti zato, jer čovjek u jednoj novoj imitatio Promethei elementarno pomoću slobode subjektivnosti uma kreativno, a ne više sokratovski, oslobađa utopijski predodžbeni svijet, svoje slike vodilje, svoje misli vodilje i svoje predodžbe vodilje. Utopije se konstruiraju, projektiraju i svijesti socijalno djelujućeg čovjeka predstavljaju kao upućivanja. Zato one nisu praslike i uzori, koji se zatiču kao idealna danost, ali oni nisu ni puka entia rationis, što ostaju u dimenziji svijesti. Utopije su naprotiv upute djelovanja, što ih čovjek snagom svoje socijalno određene subjektivnosti sam sebi u tom smislu predočuje prema mjeri socijalnih projektnih mogućnosti subjektivnosti subjekata, da ono, što je on nekoć shvaćao kao mišljevinu, treba sada da postane moć što određuje realnost.

III

No odlučujuća točka jest ova: Ako su utopije jednom postale slikama vodiljama, onda se ove više ne propituju s obzirom na izvor u subjektivnosti subjekta. Socijalni se subjekt ima njima pokoravati.

Funkcija utopijâ sastoji se u tome, da one nešto kao budućnost ugrađuju u sadašnjost koju treba stvoriti; na taj način svijest ljudi jedne epohe svode na sebe, da bi prema normama svijeta utopije preradile sadašnjost s obzirom na ono, što još nije.

Iz tog razloga, a to je sada odskočna točka, utopija sadrži jedan inventorski momenat. Zbog toga se svijest igra i ingeniozno isprobava ono tobože nemoguće tako dugo, dok ne pronađe neku mogućnost, da nemoguće ipak ozbilji.

Zašto je ova pronalazačka igra moguća? Zato, jer akt kreativnog postavljanja u utopijskim projektima istom daje spoznati, da se nemoguće kao takvo uopće ne bi dalo misliti, kada mogućnost utopijskog mišljenja ne bi bila utemeljena u konstruirajućoj subjektivnosti subjekta čovjeka.

Zbog toga utopije u novovjekovnom smislu pojma nisu nezbiljske prikaze onoga, što uopće ne može postati zbiljsko, nego unaprijed nabačene mogućnosti, koje ponajprije u obličju nemogućnosti bude snagu indiferencije slobode, dok ne uspije ozbiljenje.

Zbiljnosno određene utopije ne potječu zato iz tlapnje svijesti, nego iz socijalne fantazije subjektivnosti subjekta. One potječu iz njegove snage uobrazilije te mogu zato iz budućnosti već ovdje i sada potpuno oblikovati buduću sadašnjost, prije nego što je obična svijest prepoznala preobražavajuću snagu utopijâ.

IV

Misao utopije mogla je ipak kao takva biti tematizirana tek tada, kada se filozofijska svijest u toku svoje povijesti toliko razvila, da subjektivnost nije bila samo otkrivena, nego je u svojim bitnim crtama mogla biti potpuno reflektirana. Tek refleksijom otkrivena subjektivnost dala je da nastane svijest, dakle znanje, da ustrojstvo bitka subjekta u sebi uključuje kreativnu mogućnost takvog načina odstupanja od prirode, da on projektira neki budući svijet, i to radi ovladavanja prirodom. A zašto? Zato je je čovjek aporetički temelj svijeta što ga valja stvoriti — nipošto dakako temelj prirode, te se tako konačnošću svoga bitka može nazvati ontologijskim tjesnacem svijeta. Jer on je u svojim proizvodima konačan i to nije, on pomoću njih odjelovljuje svijet, koji kao djelo postaje, a ipak se ne može oduprijeti usisaju prolaznosti.

Razvijeno i prorađeno znanje o prakriterijima humanosti čovjeka daje spoznati napetost, između jedne predodžbe svijeta postavljene ponajprije kao projekt u obličju utopije i konkretnih odnosa čovjeka, štaviše, čini razgovjetnim, da odnosi ovdje i sada prije svega zadobivaju rang zbiljnosti koju on ima utopijski odrediti, i zatim, da se neukidljiva neskladnost ustrojstva bitka one humanitas čovjeka ne da ukinuti ni utopijskim djelovanjem.

V

Snaga utopije može se razviti onda, kada se njena navodna bezmjesnost ne zove proizvoljnost, nego još ne reflektirani princip jedne njime projicirane utopije.

Stoga je to ontologijsko odstupanje, ako se utopija, svedena na »bezavičajnost« ili bezmjesnost, na necubi ili kao zemlja »nigdje« ili na čovjeka, označava kao ničija zemlja. Ovo odstupanje sastoji se u tome, šta se umjesto pitanja o ontologijskom fundiranju utopije u bitku subjekta ostaje pri objašnjenju riječi u obličju nekog imena. Tada se zacijelo bezavičajnost pretvara u nepostojeću zemlju, a želja, što je povezana sa svakim utopijskim mišljenjem, u san želja, a mišljenje se pretvara u mišljenje želja.

Tome pridolazi, da se sadržaj misli utopije objektivira. Ontologijska bezmjesnost utopijâ postaje avetinjskom predmetnošću. Utopija poprima karakter autoriteta što samoga sebe fiksira, postvarenog autoriteta, ali ne snagom subjektivnosti subjekta što je sposobna za utopiju i što potrebuje utopiju, nego milošću onoga, tko utopiju jednom dogmatički postavlja, i time fiksira. Utopija se tada može pretvoriti u fetiš, što postaje apelacionim sudom, koji legitimira ili osuđuje djelovanje.

Interpretira li se svijet utopijski na taj način, onda se utopija može pretvoriti u logički fantom što se povukao iz dimenzije u svijesti, u ontologijski ekscentriranu mišljevinu, koja je poprimila fetiški karakter. Ako se utopijsko mišljenje i djelovanje tako postvari, onda je kreativno činjenje depotencirano, sloboda mišljenja i djelovanje fiksirana je i obrnuta u puku volju. Time je uvjetovana opasnost proizvoljnosti politički i društveno djelotvornih utopijâ.

No, ostane li utopija sačuvana u svom ontologijskom sklopu, tada ona ne postavlja nikakav postulatorski zahtjev, nego čuva svoj apelativni karakter i oslobađa mirujuću slobodu za djelovanje prema sebi.

VI

Mi dosada ne bismo bili označili bitnu diferenciju između utopija starog vijeka, da se nismo pitali, da li se eshatološke predodžbe mogu upotrijebiti makar samo i za interpretaciju novovjekovnog utopijskog mišljenja.

Kada bi se mogućnost i nemogućnost, zbiljnost i nezbiljnost, ništa i nešto, realnost i irealnost ikada mogle pokriti pomoću utopijskog mišljenja, tada bi zacijelo tako pokretno djelovanje u utopijskom horizontu moglo eliminirati slučaj i ne samo to, ono bi moglo ujedno biti akt sušte nužnosti, što djelatnom subjektu uskraćuje slobodu, da sebi ispostavlja kreativno utopijske svjetskodruštvene projekte i djelovanja.

VII

Utopijsko samorazumijevanje novog vijeka još je uvijek, sve do Ernsta Blocha, određeno modelom eshatologije. No cilja li utopija u horizontu novovjekovne subjektivnosti društvenog djelovanja zbiljski na ono, što će odnekuda jednom doći, kada se jedna ovostranost u sebi raspadne a kraj svijeta — misli se jamačno kraj prirode — postane činjenicom?

Zahvat unatrag za eshatologijskim modelom uistinu je subreptio jedne onostranosti, koja pod pretpostavkom strogo mišljene subjektivnosti jedva da je usvojila razliku prirode i svije-

ta. Jer već diferencija između novovjekovnog utopijskog mišljenja i projekta platoničke idealne države, a već i vulgarna predodžba o nekoj onostranosti, sastoji se upravo u tome, da je diferencija između svjetske imanencije u smislu strogo mišljene transcendencije, što je u augustinovskom smislu navedena riječju: »Ecce quod erit in fine sine fine« pod pretpostavkama novovjekovne nastrojenosti svijesti, ništavna ako se, primjerice, misli na filozofijski idealizam.

Ovu promijenjenu nastrojenost svijesti novog vijeka dovesti u alternativu neke ovostranosti ili onostranosti, znači naravno upravo održati fikciju, kao da su neka dana priroda i takozvane stvari i gole činjenice, među kojima je čovjek činjenica među činjenicama i stvar među stvarima, identične. Priroda i stvar i čovjek i povijest mogu se naročito tako dugo prihvaćati kao fakti, dok operativna pramoć čovjeka, njegove stvaralačke mogućnosti još nisu razvijene, tako dugo dok slobodna moć uma kreativno još uvijek miruje usprkos rukovanju takvim činjenicama.

No u trenutku, kada čovjek na temelju uvida u um svoje kreativne slobode iskusi prirodu, čovjeka, stvar i povijest kao nešto njemu slobodno dano, kada on postane siguran, ne da je sve to za njega »pramaterija«, iz koje njegovo stvaralaštvo samo da može projektirati, planirati i konstruirati jedan svijet, nego ga treba stvoriti, kažem: u trenutku svoje evidencije svijeta, doživljava on sebe sad kao imitatora Promethei.

Međutim, i najviša svjetska utopija, koja se odvojila od modela eshatologije, od budućnosti s onu stranu ovostranosti, biva izlizana, potrošena, leži u dimenziji razjedajućeg vremena, koje sve što čuva, čuva kao ono proteklo i zato kao jednom bilo u povijesnom fiksiranju prošlosti. Što povijesno ostaje, jest misao utopije, a što se mijenja, nisu samo povijesni uvjeti ozbiljenja svjetske utopije, nego ne manje svagdanje stanje svijesti.

Time prazno vrijeme ne dobiva doduše neki smisao od prošlosti, ali ga zacijelo dobiva od svojeg budućeg Jednom, dakle putem svog futuralnog Olim. Što jednom prošlim će biti, već se unaprijed definira putem onoga, što je kao budućnost u obličju utopijski određenog vremena već uvijek unaprijed definirano pomoću budućnosti sadašnjice i prošlosti.

Utopijska je budućnost zato svagda već definirala prošlost, prije nego što je ova nastupila.

VIII

Tek nastanak novovjekovne svijesti svijeta, što se prometejski društveno izlaže pomoću utopija, dakako ne u tom smislu, da Prometej krade vatru s neba onostranosti, nego izbija iz »zemlje« subjektivnosti subjekta, koji oslobađa svoju kreativnu mogućnost, u velikoj je mjeri utopijama oduzeo njihov pejorativni

smisao kao i podozrenje, da su utopije naprosto nezbiljnosti i nemogućnosti.

Za novovjekovnu je svijest svijeta sigurno, da je utopijsko mišljenje zato konstitutivno za planirajuće stvaranje čovjeka, jer čovjek u sebi čuva jednu potenciju svijeta, koja se u akciji pokazuje kao svjetomoćnost i svjetovitost, ona mu daje moć i kompetenciju za izmjenu svijeta.

No, ako utopijsko mišljenje čovjeka sebe ipak ne pojmi aporetički — dakle kao apsolutno provedivo kroz čin, tako kao što se sudbina provodi — tada utopija postaje iluzorna i okreće se spram djelatnika kao samozavaravanje, koje izigrava neku buduću sadašnjost, što je zbog toga kao budućnost, neukidljiva, jer se putem ontologijskog ekscentriranja izdvojila iz sklopa bitka temelja mogućnosti, da postavlja produktivnu budućnost, i tako se uistinu pokazuje kao utopija bez budućnosti.

No ostane li misao utopije fundirana u aporetičkom ustrojstvu čovjekova bitka, tada je očito, da je nominalna definicija utopije: Utopija misli zapravo bezmjesnost, nedostatna, jer se dade odrediti, koja je ontologijska mjesna vrijednost novovjekovne misli utopije.

Ontologijski je izvor utopijskog mišljenja aporetički način, što se nikada ne treba dovesti do sklada i zato nikada dovršiti, kako čovjek iz temelja svoje Ničim pogođene konačnosti projektira svijet, ovoga može pustiti da postane oblikujućom snagom, tako da se time promijeni povijesna zbiljnost svijeta.

No ontologija humanosti prinuđuje socijalno djelatnog čovjeka zato na utopije, jer je čovjek biće — biće mogućnosti, što svoj aporetički bitak nikada ne može sustići. Zato je pouzdanje humani bitni momenat mogućnosti misli utopije i ujedno opunomoćenje za »utopijsku« akciju.

Preveo Branko Despot

UTOPICUM KAO INDIKACIJA KRIZE HUMANUMA

Rasim Muminović

Sarajevo

Put k nama konstantno se sužava, ali mogućnosti da se usidrimo u luku sopstva, da dosegnemo pravu tačku humanuma, jedva ikako da rastu. Nedovršenost naše egzistencije baca nas zapravo suviše lako u zagrljaj promjenama čiji kraj i smisao mada još nemoćni da dokučimo, radoznalo pratimo u neumitnom proticanju što bez traga ne odnosi ono što je povijesno uobličeno već ga kao ožiljak bilosti stavlja na indeks povijesti, makar predstavljalo želju uhvaćenu na putu realizacije, ili nadu na koju je čekanje zaboravilo. U tako nesigurnoj topologiji našeg bića, gdje se približavanje nečemu uzaludno pretvara u dosezanje namjere, cilj je neizvjestan čak i kada izgleda postignut. No, on je makar vodio mutnoj neizvjesnosti neophodan egzistencijalno radi produžavanja mogućnosti ukidanja neizvjesnosti, sužavanja prostora našem posrtanju u neizmjernom svijetu mogućnosti, nužan da kao sekstant u kabini našeg života odmjerava smislenost trajanja, odupirući se besmislu i tami. O njegovoj potrebi ma kako mutno govore i snovi što nas nose staništima u kojima još niko nije bio, a da ne spominjemo nemir refleksija što su samoprijegorno pregle da dokuče smisao zagonetnosti našeg bitisanja. Tu susret sa vremenom ne ostaje tek susret, pretvara se uskoro u otkrivanje vječnosti, gdje se univerzalna apsurdnost naše opstojnosti hoće ublažiti legendama i mitovima, osmisliti kratkoročnom aktivnošću, ili na njenoj produžnoj liniji naći konkretno-utopijski identitet. Premda se pojavljuje u univerzumu poput trske koja misli, čovjek je ipak jedino biće koje znajući o vječnosti pokušava stvaranjem vremena, njegovom podjelom na dimenzije, osmisliti koju sekundu na njenom satu.

Upravo danas kada je sve podložno vihoru preobrazbe nije isključeno ni brisanje razlika između realnog i irealnog, kreativnog i destruktivnog, humanog i militarističkog, naprotiv, sve su evidentniji znaci čovjekova bespuća. Nizbrdica profane sva-

kodnevnosti učinila je da lake stvari izbiju u prvi plan i pokažu svoj zaplašujući lik. No možda je u tome sreća što ta svakodnevnost nije prebivalište pravoga čovjeka kojega moraju mučiti da leko dostojnije stvari i urgentniji problemi. Jer ako bi njena jednodimenzionalnost, u kojoj se manje-više nesvjesno satiremo podložni najčešće vrpci isprazne reprodukcije, bila medij naše opstojnosti, bili bismo što i biljke, štoviše, što i kamen, ne bismo se u njoj gubili niti bismo znali za nivelaciju onog postvarenog i još teže za carstvo mogućnosti, čiju težišnu tačku iako pouzdano ne znamo, naslućujemo u budućnosti i to kao oslonac našem bivstvovanju, istina, obavijenu magličastim svjetlom želja, čežnji, naših nada, i napokon, kako bismo doprli do svijeta UTOPICUMA. Upravo stoga što nije tako, uzdizanje prozaične svakodnevnosti našeg života do svijesti koja u njoj otkriva našu tuđost, svojevrsnu negaciju našeg bića, smatramo otkrivanjem KRIZE HUMANUMA. — Ovamo ne spadaju površna zadovoljstva, laka htijenja niti džinovski mozaik sitnih priželjkivanja kojih je život pun i koja opterećuju praktični duh neosnovanim zahtjevima, bez uvida u mogućnost i smisao onoga što traže, bez razumijevanja konkretno-realnih mogućnosti — temelja utopicuma.

Jedva da u filozofiji postoje dvije druge kategorije koje bi proizlazeći jedna iz druge, protivurječile tako paradoksalno jedna drugoj, bitno zasijecajući jezgro života i napuštajući ga iznova, kako to čine UTOPIJA i REALNOST. Njihov sadržaj i smisao kopkali su uvijek filozofe i pjesnike koliko i utvrđivanje njihovog međusobnog odnosa o čemu su shodno okolnostima i talentima iskazana različita mišljenja koja predstavljaju često oprečne koncepcije, kako o sadržajima ovih dviju kategorija tako i o njihovom međusobnom odnosu. Međutim, sve to suvereno i dostojanstveno nadmašuje koncepcija E. BLOCHA koja leži u osnovi moga izlaganja. Već izvjesnost o pokušajima i nemogućnostima raznih epoha da riješe njihovu zagonetnost indicira neobičnost sadržaja i dubinu smisla koji leži u njima. Ipak njihovo dovođenje u vezu sa sadašnjim povijesnim časom ima posebnu *humanističku težinu i smisao* i samim tim *ljudski* više obavezuje. Problematiku utopije i realnosti razmatraću suženo kao odnos utopicuma i humanuma.

Po svom bitnom egzistencijalnom statusu ljudi su trajno na raskršću utopije i realnosti, više-manje osuđeni zatočenici jedne ili druge, mada toga najčešće nisu svjesni. Tomu je, kako ćemo pokazati, razlog što njihova pripadnost realnosti ili njihova privrženost utopiji u biti ne mijenja njihovu opstojnost stoga što prednosti jedne predstavljaju nedostatke druge budući da obadvije ulaze u sadržaj zbivanja čovjekova svijeta i svijeta uopće. Ovdje će to biti ilustrirano na ljudskom životu.

Nigdje siguran sa svojom prirodnom nedostatnošću čovjek stvara ali i posrće za stvarima koje bi mogle da mu pruže željeno zadovoljstvo, voljeni mir, da ga liše opasnosti kojima kat-

kad bespomoćno robuje. I tamo gdje ga izdaje snaga u grčevitoj egzistencijalnoj borbi ne predaje se već koristi sada više IMAGINACIJU koja mu pomaže da otkrije i druge mogućnosti za opstojnost u svijetu ili ustrajanje na putu ka cilju. Stvaranjem POTENCIJALNOG SVIJETA on u postojeći unosi određeni smisao ili pak njime otkriva besmislenost date realnosti. Naslućeni *mogućnost-svijet* nije kako se nažalost brzopleto misli beskorisna tvorba imaginacije, nadanja ili nedonošće utopiziranja, ukratko, opreka realnom svijetu od koga se živi, već *projekcija* realnog svijeta doduše onda kada su u njemu sadržane klice NOVUMA. Carstvo utopije ne nastaje nikada slučajno, naprotiv njime se ljudi spasavaju ispraznog trajanja, lažnih putova uzaludnog bespuća, jer ono što pripada njemu svagda je ispred nas, čak i onda kada ga otkrivamo u onome što je povijesno iza nas. Zasijecimo u tkivo utopicuma i pogledajmo što se tamo zbiva.

Razumijevanje utopije usredotočuje se ponajprije na razumijevanje MOGUĆEG što je implicirano u samom pitanju *o mogućnosti* utopije, na mogućnost valjanog pitanja.

Da put do razložnog pitanja nije manje naporan od onoga koji vodi njegovu rješenju, lako je otkriti na spoznaji koja u biti važi samo unutar određenog vremena, izvan kojeg prerasta u potencijalno pitanje, odnosno u mogućnost daljeg poteza u dubinu vremena koje dolazi, u ono pitajuće što vuče naprijed. Pošto, dakle, pitanje, ako hoće da bude ozbiljno, mora iskusiti mukotrpne teškoće svog smislenog nastajanja, sadržavati *podsticanje* o mogućnosti ili pružati *razloge* za nemogućnosti — dio odgovora — izrastati kao momenat muke ili elemenat potrebe u čemu će se osjetiti samoubilačka strpljivost promišljanja pomiješana sa svojevrsnim zanosom postavljanja, inače svako pitanje nije dostojno ozbiljne refleksije. Pitanja što ih često čujemo o mogućnosti ili nemogućnosti utopije nisu po mom mišljenju pitanja, ili su to suviše lako, nedovoljno promišljena, površna, u biti poigravajuća i neiskrena. Njihova upitnost ne misli moguće, ono realno-moguće, po čemu je i sama moguća, štaviše, ona ne znaju ni kako su moguća ni zašto je nemoguće ono što negiraju. Lišena neposredno rađajuće skepse njihova se upitnost najčešće svodi na namjeru da nešto spore kako bi ga obezvrijedila zbog toga što ne podnose njegova utemeljivača, što se da osjetiti u tonu i načinu njihova postavljanja. Posve se razlikuju od upitnosti što se zasniva na slutnji nečeg savršenijeg kojim se može zamijeniti ono nesavršeno, što je opet karakteristično za upitnost iz budućnosti i suprotno onoj iz zlobe ili lijenosti. Naše insistiranje na zrelo promišljenoj, dakle, na istinski filozofskoj upitnosti je zapravo insistiranje na utopicumu stoga što trezvena upitnost implicira utopicum i utopijski duh koji ne zazire od toga da djeluje spasonosno, zdravo, da bude pri ruci i da se isto tako ne boji uključiti TRANSCENDERE u smislu *promišljeno mogućeg*. Svi ti momenti implicirani su pitanjem, ako je ono razložno, a to su obilježja utopicuma. Prema tome onaj koji se pita

o mogućnosti utopije, on ili ne zna što hoće ili pak hoće ono što ne zna prije neg je naslutio njegovu mogućnost ili nemogućnost. Od nepromišljenih pitanja i samozaljubljene pseudomudrosti što dalje kako bi se moglo doći do riječi o onom pravom. Ne, dakle, kako je moguća utopija već bliže: kako je moguće takvo pitanje?

Ništa najedanput nije tu, najmanje ozbiljno mišljenje čije postojanje nije drugo do kušanje cilja, koje je u stvari tu da nešto priprema, nalazi, ne da se u svojoj ispraznosti šepuri i zadovoljava. Samo lijeno mišljenje ima zmijin hod i na svašta nalijeće, uz sve se lijepi, za sve što mu nije odmah dokučivo ono postavlja neiskreno pitanje, ono negirajuće. Tek nešto drugačije je pseudomišljenje kojem je dopadljivost važnija od svega pa u tu svrhu više konstruira, u lošem smislu riječi, i zbunjuje nego što otkriva, jer vlastitu mogućnost nikada kritički ne promišlja. Ono za razliku od prvog koje negira, mnogo obećava bez mogućnosti da nešto stvarno da.

Suprotno u biti njima trezveno mišljenje prerasta u misaono putovanje kroz koje odmjerava odnos mogućnosti i zbilje i pokušava proniknuti u bit mišljenog, ono je zapravo iluminiranje u tmini nepoznatog koje hoće učiniti poznatim. Usmjereno nalaženju a ne gubljenju, lišeno tereta sveznanja, ne stvara zbrku bez želje da učini prodor k nejasnom i nepoznatom. Opirući se tuđosti na dijalektički promišljen način, ono je čini AGENSOM vlastitog nastajanja, uzrokom nemira, a sebe svjetlom otkrivanja onog živućeg. Ono što ga tjera naprijed izvor je njegova nastajanja, a ono što ga *vuče* budućnosti spasava ga od mogućeg gubljenja u kauzalnom spletu pojava, specificira ga i čuva. Obadvoje čine ono ljudsko KAMO i još aktuelnije ČEMU, ono dakle svojstveno traganju za izvorom nemira, ono što pomaže da se uskoči u igru svijeta u koju sama misao ulijeće kao u mrežu vlastitih pitanja, čineći je elementom svog nemira. Čak i kada osjeti, kako je kod Blocha, da procesualnost svijeta struji u nastajućem DA, što je zapravo previruće NE uspinjuće TENDENCIJE prezentne kao JOŠ-NE LATENCIJE SVEGA I NIČEGA, trezveno mišljenje ne utapa u more neizvjesnosti niti se prepušta lakom uljuljkivanju na otkrivenoj dijalektici proticanja, naprotiv, tada započinje »kopanje u zbiljskom mraku iskona« otkrivajući se u čudesnom SADA i tako nastupa: »Oštro, strogo i vjerno na cesti afiniteta spram bitka što konačno biva istinit« (Bloch). Sučeljavanjem sa nastajanjem, s onim što se sprema na oblikovanje, na povijesni put što se zbiva u biću, ono dodiruje samu mogućnost, otvorenost svijeta čiji FUNDUS nije ontos on, »nije stvarnost nego tek realno-mogući utopicum« (Bloch). Na taj način otkriva kako vlastitu mogućnost, koja implicira i mogućnost pitanja, tako i procesualnost svijeta, svijet u smislu njegove neizvjesnosti, gdje su ljudi sa žigom subjektivne bezimenosti i temeljitom zamračenošću upućeni na stvaranje povijesti kojom i u kojoj osvjetljavaju vlastitu dospjelost, povijesti u kojoj svijet pokazuje svoje raspršeno blago i ono živo blohovsko Još-ne koje

iz NEIMANJA prerasta u imanje. To što u čovjeku svjetluca kroz »JOŠ-NE SVJESNO« i ono što u svijetu nastupa s »JOŠ-NE-POSTALIM« pothranjuju se i održavaju REALNO-MOGUĆIM, dakle, KONKRETNO UTOPIJSKIM. Ono čini utopiju realnim stanjem nezavršenosti, stanjem fragmentarske biti u svim objektima, nadajući se u formi onog što treba da bude koje izranja u širokom carstvu umjetnosti, ljudskog života i ne samo tamo. Ernst Bloch nalazi da tako kao povijest i priroda »ima svoju utopiju« smatrajući je mjestom »zračenja i figura čija se supstancija tek oblikuje«. Prema tome trezveno mišljenje osvjetljava ono što još nikada nigdje nije bilo, bazu NESTARENJA koje prkosi vremenu i ne podnosi poniženja, a nudi dostojanstvo koje nije plod sentimentalnog i naivnog, neiskrenog i pseudomudrog mišljenja i domišljanja, završenosti i konačnosti. Utopijsko valja u tome diferencirati od UTOPISTIČKOG, tj. apstraktno-utopijskog o kojem ovdje ne raspravljamo. A pošto je KONKRETNA UTOPIJA prema svakom OTUĐENJU uspravan hod sa svim implikacijama širokog zahvata, »biti čovjek, znači za Blocha, imati utopiju«, što valja pobliže odrediti.

Jednako svijetu ni čovjek još nije svoj identitet. Iz ontološke nedostatnosti ili, bolje, moguće identičnosti čovjek zamišlja sebe u boljem svijetu od postojećeg u čemu valja vidjeti najavu utopicuma. Shvaćen per se ipsum kao reflektirajuće biće, čovjek je nedostatno biće par excellence, bar ga takvim čini dominacija GLADI koja se uistinu ne tiče samo njega, njegove egzistencije, nego i bitka samoga. Ipak na njemu je kao na dlanu jasno da ono što izranja vani počinje unutra, dakako ovdje sa stanovitom razlikom: ono što ga tjera na svjetlo dana neće samo da ga pokaže u njegovoj jestosti, nego ga hoće prikazati ljepšim i boljim kako bi uspjelije ostvarilo svrhu pojavljivanja. U tome se prije ili kasnije pokaže utopijski nemir sa jasnom naznakom JOŠ-NE koje upozorava na ono što u budućnosti valja očekivati. Neobičnu prirodu utopicuma naznačava mudri Bloch ocrtavanjem granice prelaza onog JOŠ-NE-SVJESNOG: »Na njoj se, pri uspjelom prodoru, pruža zemlja gdje još niko nije bio, pa čak koja ni sama još nikada ne bijaše, koja treba čovjeka, putnika, kompas, dubinu u zemlji u isti mah«. Prema tome esencijalno poimljena konkretna utopija pulzira u procesualnosti svijeta i ispoljava sadržaj konkretne UTOPIJSKE SVIJESTI, koju valja bliže odrediti.

Pri dobrom zapažanju intencije utopijske svijesti na stvaranju UNIJE mišljenja i bitka otkrivaju sobom da to jedinstvo nije dijalektička datost već prije povijesna zadaća koja se ozbiljuje povijesno u formi realiziranja potencija svijeta koje su zapravo baza utopiji i utopijskom mišljenju. Utopija se začinje tamo gdje se bit i pojava inkogruentno smjenjuju, kamo se stvarno i moguće sudaraju, tamo gdje je ono još-ne-postalo, još-ne-svjesno. Ono što se nekom vremenu čini nemoguće, u drugom postaje moguća stvarnost, utopija koja to »nemoguće« misli

smatra se neodgovornom igrarijom, a da se pri tom ne uviđa njena temporalna projekcija unutar koje se zbiva prelaz »nemogućnosti« u mogućnost (mislimo uvijek na konkretnu a ne apstraktnu utopiju). Mišljenjem »nemogućeg« utopija transcendira prostor i vrijeme mada se, gledano s druge strane, sama realizira u vremenu i prostoru. Tek u tom smislu utopijsko je »nigdje«, tj. još-ne. Njegovim otkrivanjem utopija spasava čovjeka tvrdokorne postvarenosti, uranjanja u bilost vraćajući ga tako čovječnosti koje nema bez budućnosti. I svijet skrojen po zakonima uma stoji katkad u opreci sa humanumom za koji se i tada utopija bori.

Ako je svijest nedovršeni zbiljski realitet, a čovjek »nedostatno biće«, njihova uzajamnost je tada data u ontološkoj procesualnosti kojom otklanjaju vlastite nedostatke, u nastajanju nove zbilje i novih potreba o čemu svjedoči empirijska stvarnost koja ne poznaje aktivnost što bi radila na vlastitom nepostojanju. I glad se svagda iznova obnavlja indicirajući izvjesnost da golo samoodržanje prati simultana težnja za promjenom, to jest da je unutar samoodržanja istovremeno i proces »samoproširivanja«, Marxovsko stvaranje novih potreba. Takvo zadovoljavanje nametnulo je ljudskoj egzistenciji nešto što nedostaje ostalim bićima univerzuma: teleologiju koju ljudi projiciraju na svijet antinomičke beskonačnosti kada otkrivaju vlastito bitisanje kao »slamku među vihorove«. Naravno čovjekovo održanje ne teče posve besmisleno, nije bez unošenja određenog smisla, a to se manifestira kako na idealnom stvaranju u glavi onoga što će se pojaviti u stvarnosti, tako i u probuđenosti »željenog« koje ispunjava afekte očekivanja i danje snove, dakle, u anticipirajućem realitetu, prostoru na koji se baca pogled iz sadašnjosti u budućnost i još teže iz budućnosti na sadašnjost i prošlost koja mora biti shvaćena tako da je u njoj paradoks budućnosti. Zapravo pokretačka glad čovjekova svijeta usredotočuje se u čežnji koja u nama vri pomiješana sa nadanjem, koje uslijed toga što samo ne čini sitim prelazi u htijenje da bi kao djelatno postalo nešto više od željenja i učinilo da se ono predstavljeno ozbiljava. Zbog toga je u radnoj volji na zadovoljavanju potreba implicirano planiranje sa svagda racionalnijom kalkulacijom sredstava svrhe. Nedostižna povijest tog svrhovitog mišljenja je u tome što svaki čovjek zna što hoće sada a što kasnije, ali, kako smo u početku nagovijestili, još niko ne zna što hoće uopće.

Budući da se glad utažuje RADOM a ovaj zasniva na anticipaciji, proces zadovoljavanja ljudskih potreba dobiva u marksizmu vrednosni karakter, karakter teleologije radnog procesa sa permanentno bogatijim eksperimentirajućim anticipacijama, oblikujućim modelima i sl. Na taj način vrijednost rezultata radnog procesa samjerava se sa dosegom anticipiranog realiteta, a kako teleologiji radnog procesa nisu postavljene granice, istraživanje tendencija svijeta jača smisao tog procesa. Budući da čovjekova aktivnost teče u pravcu refleksivno-anticipirajuće budućnosti,

bliže ili dalje, to se odnos nekog vremena prema budućnosti određuje njegovim odnosom prema laboratoriumu rada misli na TEORIJA-PRAKSI. U tome izuzetnu ulogu ima anticipacija koja se pokazuje kao neka vrst prethodnice, koja takoreći obavlja unaprijed ono što dolazi, ono zbog čega se anticipiranje događa. Radi se pri tom o otvorenosti onog tendirajućeg što čini posljednji ljudski *topos*, zbog toga U-TOPOS u koji samo ljudi mogu da se nastane i nastanjuju se po cijeni propadanja. Zapravo, taj topos čini ono nastajuće, ono što-još-nije što se kao takvo javlja svijesti pa stoga utopijsko mora rasti sa humanumom i to kao anticipirajuća svijest u sferi subjektiviteta i kao realna mogućnost u domenu objektivnosti, jer je ono i subjektivni i objektivni entitet što se unatoč svemu održava kao utopijska svijest i realna tendencija te otuda prati ljudsku egzistenciju kao njen primarni karakteristikum kojeg je najzad jednom za svagda postavio na filozofijske osnove Ernst Bloch, učinivši ga primarnom kategorijom svoje filozofije.

Za razliku od realnog koje *gnoseološki* predstavlja *prošlost* što je dospjela u našu svijest i tako postala realnost, utopijsko je ono što faktički još nije a potencijalno treba da bude, ono je *otvorenost* našeg svijeta u formi *mogućnosti*. Neka hermetički zatvorena i sterilna realnost bila bi grob smislu ljudskog bitisanja, ponor mogućnostima koje nas ne ostavljaju sve dotle dok smo ljudi ili to hoćemo da budemo. Naravno utopijska pozadina samim tim što je otvorena za dolazeću realnost nije posvuda vidljiva, posebno danas kada se jedva diferenciraju prave vrijednosti od vještačkih. Anti-utopijskom dobu, kakvo je naše, utopijsko se pojavljuje kao nešto neodgovorno, transcendentalno, strano i neprijateljsko, kada se o njemu raspravlja teorijski, iako ga konkretno doživljava kao vlastito buđenje kojeg ljudi nisu dovoljno svjesni. Oni ne vide da bi svijet bez utopicuma koji je svagda uz ono moguće, bio ledena stvarnost, tj. da bi bez mogućnosti da bude drugačiji činio besmislenim svaki pokušaj da se nađe korelat našim anticipacijama i planovima, omogućavao ubitačnom cirkulusu da razara svaki smisao, da bi bez utopicuma čovjek bio životinja.

Znači li, međutim, da je s utopicumom, makar ovaj predstavljao ono pojmljivo moguće, nadano, štaviše i ono negativno u svijetu, čovjek dosegao svoju bit, ili sam utopicum indicira njegovu nemogućnost identificiranja sa ljudskošću? Tematikom o mogućnosti identiteta subjekt-objekta pitanje premašuje okvir naše teme, o čemu iz razumljivih razloga neće biti riječi. Ali da s utopicumom biva i hoće da bude čovjek, nagovješteno je unekoliko i dosada. — Hamletovski nemir čovjekove egzistencije, bujanje intencija, nepresušna struja snova, neumoljivo kretanje ka nekom negdje što još nije, dječja radoznalost o onome, kantovskim jezikom rečeno, noumenalnom, nada koja sve to hoće osigurati i bezbroj drugih pojava koje ukazuju na kretanje zavi-

čaju, nepotkupljivi su svjedoci o utopijski otvorenom svijetu i eo ipso o našoj nedospjelosti u zavičaj.

Utopicum prema tome čini u srži naše opstojnosti ono otvoreno, procesualno. Njegova psihološka forma, čovjekova subjektivna strana, je »još-ne-svjesno«, što u povijesnom pogledu označava još uvijek stanje života svih ljudi, svijest gdje sunce svijesti još ne uspijeva osvijetliti prostor zavičajnosti ljudi, štaviše, gdje ni taj prostor još nije stvoren. Još-ne-svjesno je u biti predsvjesno u dobrom smislu, svjetlucanje prema naprijed, nešto aurorsko sa tendencijom uspona, nade i daleko od noćnog sanjarenja. Ontološki je nerazdvojno od još-ne-postalog, prazno je ako nema za korelat to ontološko, koje u stvari predstavlja budućnost što se formira. Bez ontološkog korelata ono još ispunjava privatne snove ukoliko se ne uzdiže iznad privatnog u carstvo apstraktnih utopija o poboljšanju svijeta. Ukratko, utopijsko je suviše blisko, neposredno, odveć sraslo sa humanumom, stanovnik čovjekova intimiteta, suviše je kratka staza do njega da bi se napravio blohovski korak k njemu u svijetu za kojeg je događanje prošlost, spoznaja sjećanje na ono što je bilo, a istina gotova stvar. Međutim njegovo pojavljivanje nije uvijek zov budućnosti nego može biti vijest o krizi humanuma, makar ne figuriralo u liku Sokratova daimoniona, Platonova erosa, Aristotelove »dynamei on«, Leibnizove tendencije, Kantova kategoričkog imperativa, Hegelova apsolutnog duha, Marxove humanističke jednadžbe »humanizam = naturalizam«, Blochove nade. Ono kao krv ispunjava umjetnosti, poput vatre nosi slobodarske pokrete, kao svjetlo prožima ljudske tvorbe, stoji u jezgri dostignuća i promašaja, pokreće žive impulse ne samo čovjeka nego i svijeta i tako biva TERRA UTOPICA.

Promatran izdvojen od njega Humanum je srž ljudske prirode, snaga kojom se prevladavaju čovjekove slabosti, agens najdubljih nemira ljudskog bića i ujedno njihova inkarnacija. Zbog toga ga valja diferencirati od humaniteta koji se po našem mišljenju tiče međuljudskih odnosa u njihovoj socijalnoj sferi, čovječnosti sa dovoljno saučesničkog osjećanja za ljudske teškoće i razumijevanja za glas pomoći, sa smjelošću za otpore i hrabrošću za borbu protiv barbarskog odnosa prema čovjeku i svega onoga što negira ljudsko, sa suptilnim osjećanjem za uvažavanje ljudskog dostojanstva. To posebno dolazi do izražaja u momentima kada se hoće manipulirati ljudima kao stvarima. U tom značenju humanitet je ostvarivanje vrlina koje se mogu oblikovati jedino u društvenom mediumu, gdje se očituju u formi plemenitog moralno-etičkog držanja, toplog humanog odnosa prema drugima, nesebičnog angažmana na zajedničkim zadacima, u razvijenosti osjećanja za pravdu, pravednost, istinu, istinitoljubivost, umjerenost, jer radikalizam po svaku cijenu može biti neljudska djelatnost, u hrabrosti, druželjubivosti itd. itsl.

Naravno humanum nije nikada samorazumljivi posjed čovjeka, on to po svojoj biti ne može ni biti, budući da njegovo

postojanje nije neki gotovi sadržaj koji se može uzimati i odbacivati prema volji i potrebi, naprotiv, on se mora takoreći svaki put razvijati i biti izložen probi društvenog života — afirmaciji ili negaciji. Njegovo mjesto je u aktivnoj ljudskoj djelatnosti. U tom pogledu Marx je u radu vidio izvor razvijanja ljudskih sposobnosti, ali istovremeno i pokazao da kapitalistička produkcija drobi, slama, unakazuje ljudsku prirodu. U stvari Marxova misao da čovječanstvo davno sanja o stvari o kojoj bi trebalo posjedovati svijest da bi se stvarno posjedovalo, neshvatljiva je ako se nema u vidu intencionalitet koji predstavlja primarno obilježje konkretne utopije. Slično je i sa KREACIJOM koju naziva formiranjem po zakonu ljepote, inherentnoj mjeri svakog predmeta i traženjem da produkcija dobije umjetnički karakter ukidanjem vlastite alijenacije. Zapravo produkciju koja postaje »samodjelatnost« i slobodna djelatnost Marx smatra vraćanjem čovjeka samom sebi, svojoj iskonskoj prirodi, odnosno »istinskim rješenjem spora između esencije i egzistencije, između opredmećivanja i samoopredmećivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i rada« (Marx). Ili dalje: kako bi Marx anticipirao realizaciju ljudskog totaliteta bez pretpostavki konkretne utopije? Univerzalno produciranje za njega je generički pojam čovjeka kao što je utopijsko ono što osjećamo na produžetku Marxove konstatacije u smislu nedostatka koji se okreće protivu svih nedostataka, protivu realnosti koja gubi ili je izgubila autentička ljudska obilježja. Prema Marxovski pojmljenoj dijalektici čovjek je igrač i igračka unutar kosmičkih sila i otuda specifična sila univerzuma koju upravo karakterizira utopijska intencionalnost.

Svijet u kome su stvari izgubile svoja staništa pretvaranjem u predmete, postale neprobojni zid između čovjeka i čovjeka i uklonile razliku između unutrašnjeg i spoljašnjeg, taj svijet postao je *spoljašnji*, ogoljen i čovjeku tuđ. Tako smo se našli na liniji kada utopicum otkriva krizu humanuma. To dolazi otuda što se stvarnost u odnosu na humanum povijesno ne samo obogaćuje nego i osiromašuje, alijenizira pa se traži izlaz u utopijskim idejama. Ako je prazna, što će reći redukcijom na jednodimenodimenzionalnu temporalnost obesmišljena, u povijesnim mogućnostima proigrana, stvarnost nema po čemu da bude istinita pa egzistira kao neistina koja se uzaludno hoće prokrijumčariti apstraktnim utopijama ili reakcionarnim ideologijama kao istina. Svijet koji se izvrgao u laž nema čovjeku što da pruži izuzev nesigurnosti, bojaznosti i straha, a takav je veoma malo ljudski da bi mogao podsjećati na ljudski zavičaj. Naprotiv ljudskost je u njemu izložena propadanju. Takvoj stvarnosti koja gubi ljudske primalitete, utopija se suprotstavlja u formi apstraknih ali ne reakcionarnih utopija ili konkretno-utopijske aktivnosti koja se kreće od radikalno-konkretno-utopijske kritike preko pobuna i humanističkog otpora do revolucije nudeći svagda budućnost sa bogatijim ljudskim obilježjima, ali i indicira-

jući na taj način krizu humaniteta. Kriza je tu u odsustvu smisla za ljudski specifikum, u nedostacima humanističkih ciljeva, u nemogućnosti da se iznađe put iz nasilja kome su ljudi izloženi najezdom militarističkih moći, u gomilanju povijesnih problema bez izgleda na njihova rješenja, u nasilnom ugrožavanju pravde, slobode i ljudskog dostojanstva i sl. Konkretno-utopijska aktivnost je u takvim historijskim zbivanjima usmjerena nastojanju da se data kriza izvrgne u ishod iz krize kada se u odnosu na sredstva koja nudi za rješenje situacije pokazuje kao apstraktna ili konkretna utopija čega je prebogata historija. Međutim i onda kada govori o prošlosti utopija ima u vidu budućnost.

Ipak, rušenje granica što dijele budućnost od prošlosti ne vodi nikakvom novumu ako se ne uvidi da je najtvrđa granica u sadašnjosti. Ponekad je tragično da se čovjek ne uspijeva oteti njenom zagrljaju, jer dok je isključivo njen, nije i ne može da bude utopijsko biće, jedva čovjek. Ubitačnoj kritici bili su nekada, danas još jače, izloženi VJESNICI budućnosti i oni koji se udaljuju od grube empirijske realnosti, koji takoreći neće da budu robovi sadašnjosti. Prema onome što se u njoj zbiva sadašnjost je po mnogo čemu prošlost, o čemu danas svjedoče živo brojne institucije, organizacije, sistemi, orijentacije, ideologije, pogledi na svijet — snage koje ne uspijevaju odrediti svoj konkretno-utopijski odnos spram svijeta, stvoriti nešto novo, koje naprosto vegetiraju. Njih nosi struja površnosti, pothranjuje lakomislenost i tako čini sposobnim za izvršavanje tuđih naređenja. *Opasnost od snaga koje mnogo rade a malo misle još nije sagledana kao što nije dovoljno uočeno da njihova aktivnost postiđuje um te da je njihova vjera contradictio in adjecto.* Te snage idiotski vjeruju da se ratom može čuvati svjetski mir a da ne uviđaju da se time ugrožava ne samo svakodnevni ljudski mir već i ljudski život uopće. One su jedini pravi stanovnici apstraktne stvarnosti koja širi hladnoću ispraznih trenutaka, legalizira anonimne produktivnosti i osujećuje ljudsko dostojanstvo. Takva stvarnost čini čovjeka sićušnim djelićem basnoslovne mašine, robom posla koji ne zadovoljava istinski ljudske potrebe. Zarobljeni monotonim ritmom, ubačeni u vrtlog jučerašnjice, oteti sebi i svijetu, ljudi se gube u suženom prostoru svojih ljudskih mogućnosti poput siromaha ispunjenih nadom u pozitivno rješenje njihove egzistencijalne boljke i uzaludno upućeni sreći koja ih upravo ostavlja same i nesigurne. Zbog toga je samorazumljivo pitanje granica terora koji nad ljudskom psihom vrši efikasni i poslovni duh. Dokle će moći čovjek podnositi silovanje svog dostojanstva u ime gomilanja objekata u koje ga i samog utrpava okrutno doba?! Ne raste li ljudska pustoš sa ispraznom sadašnjošću, sa proigravanjem humanističkih mogućnosti? Do koje apsurdnosti su dovele spomenute snage svijet, može se pokazati pitanjem: u kojoj mjeri je zastupljena ideja svjetskog mira u planovima ratne tehnike i industrije? Sarkazam u njemu nadmašuje sadržinsku kontradikciju utoliko prije i više ukoliko

se zna da demonska tehnika i industrija demonstriraju ordinarni humanistički primitivizam i perverznu psihologiju ljudi koji se zanose njihovim rušilačkim moćima. Takva tehnika udružena s prljavom politikom blokira stvaralačku aktivnost humanističkih snaga, na mjesto jačanja njihovih plemenitih pregnuća, ona širi strah i dezorijentira zbunjene ljudske jedinke i tako pomaže cvjetanju alijenacije. Upotreba atomskog oružja na rušenje ljudskih života svjedoči o fatalnoj apstraktnosti te sile, o zastrašujućoj poziciji njenih producenata i zagovornika te više od toga, o tome da sudbina povijesti još nije u rukama čovjeka koji zna što hoće i hoće ono što zna. Tragična je istina da tehnika ne nudi danas ništa toplo, čovjeku blisko, što bi budilo ideale za pravim vrijednostima, da još uvijek malo služi svrhama humaniteta. Ne obazirući se na akutne zadatke koji je čekaju na Zemlji, mašila se neba da bi se u prljavoj militarističkoj, suviše neznatno humanističkoj, utakmici pokazala kao silnik nad zbunjenim ljudskim jedinkama. Zbog toga izaziva humaniste da se zamisle nad vrijednostima koje nestaju i mogućnostima uspostavljanja novih. Budući da utopija predstavlja »organ za novum«, njeno postojanje indicira postojanje konkretno-utopijskih mogućnosti koje valja otkrivati radi one dijalektičnosti svijeta o kojoj su tako pomno mislili Hegel i Marx.

Možda će se ovim steći utisak o nespojivosti tehnike sa ljudskim suptilitetom, o njenoj tuđosti ljudskoj prirodi, što se u određenoj mjeri ne isključuje. Međutim, takvo tvrđenje bi implicralo brojne konsekvencije među kojima i onu da se ljudski medij kvalificira sužavanjem a ne ekspanzijom svojih moći a da ne spominjemo šta bi značilo negiranje tehnike u sadašnjosti i budućnosti. Pogotovu ne, ako se ima na umu da je sadašnjost ipak stjecište onog što nastaje i onog što propada, tačka odmjeravanja progresivnog i regresivnog, polazište uzletanju ka realno-mogućem, mjesto okončavanja onog što treba da bude, otkrivanja nedostatnosti, ali i novuma, začetništvo boljeg života, buđenje korjenitih promjena u pravcu boljeg sutra, ukratko, laboratorium possibilis. No ma koliko to stvaralo nespokojstvo u humanističkom svijetu, unosilo pesimizam s obzirom na budućnost, spuštalo oblake neizvjesnosti nad sutrašnjicom, u svemu tome valja vidjeti dijalektički jednu stranu naspram koje je ona optimistička po kojoj su to pripreme za epohalni prevrat ljudske povijesti. Novo doba nazire se na nekim potezima našeg vremena, ponajprije u odolijevanju zemljinoj teži letom u kosmička prostranstva, u stilu života mladih ljudi i sl.

No ako je besmisleno odbaciti tehniku, smisleno je raditi na uklanjanju uvjeta što je čine neljudskom, straha koji dolazi njenom neljudskom primjenom, raditi na otkrivanju besmisla koji otuda dolazi.

Više nema sumnje da je tehnika precijenjena, da nisu dovoljno sagledane potencije koje ona stvara nehotice na planu rušenja humaniteta. Ovdje ćemo samo egzemplarno naznačiti neke koje

se tiču politike, nauke, umjetnosti, svakodnevnog života — seksa, sporta.

Čovjek, taj vrhunski oblik života, krajnja tačka razvoja materije, koji je zahvaljujući djelatnosti i okolnostima koje je znao prilagoditi svojim svrhama, uzletio do te visine, našao se podjarmljen tehnikom upravo onda kada je izgledalo da će pomoću nje porasti njegova ljudska vrijednost. Uprkos tome što stvara neslućeno slobodno vrijeme za rušenje čovjekova potencijaliteta, tehnika je ugrozila njegovo najveće blago — slobodu. Nudi mu stvari a ne dostojanstvo, pruža mogućnosti koje ga i kada ih ostvari ostavljaju samog i zabrinutog, stvara potrebe koje ne afirmiraju njegovu bit, svodi ga na objekat među objektima, dovodi ga dotle da kao čovjek može da se afirmira stvarnim negiranjem, tj. ako izvršava naređenja a ne proizvodi ih, što upravo znači degradaciju njegova generičkog bića. — Politika koja je uzela u svoje ruke stvara pomoću nje klimu nepovjerenja koja čini suvremeno čovječanstvo bolesnim, jer što je zdravlje za pojedinca, to je povjerenje za svaku vrstu zajednice. Koliko takvo čovječanstvo još uvijek gura u besmisleni ponor ljudske degradacije tehničko-politički-organizatorsko mišljenje najbolje se vidi po nepromišljenoj devizi da čovjeka treba organizirati da bi uživao, što je i lozinka političkog fanatizma koji se razvija u uvjetima tehničkog poleta, utoliko jače ukoliko je potiskivanjem religijske zaslijepljenosti morao na svoj način preuzeti i njenu ulogu. Politički fanatizam što je još na usponu leži u osnovi tehničkog negativiteta, dakle, čini bazu svim društvenim negativitetima današnjeg svijeta. On artikulira i destruira ljudske snage umjesto da ih aktivira i integrira, što zahvaljujući svojoj vulkanskoj snazi pokušavaju danas umjetnost i filozofija koje stoje na ivici društvenog interesa kao nesumnjivi svjedoci krize humaniteta. Potrebno je, naime, više zrelosti i humanističke odlučnosti, što one još uvijek nalaze, da se fakticitetu udahne humani smisao koji izgleda ne odgovara političko-tehničkoj aromi vremena.

Uvjeti alijenacije mijenjali su se od Marxova vremena naovamo, ali jedva da je išta učinjeno da ona nestane. Klasa kojoj je osnivač marksizma namijenio nošenje zastave socijalizma povijesno se još nije uspjela formirati, a snage koje su u njeno ime nastupale, nisu mogle preskočiti sebe ako je izgledalo da preskaču faze povijesnog razvoja. Ipak je zahvaljujući njima *potencijalno* zaustavljen povijesni proces alijenacije mada sudbina humaniteta nije poboljšana. I tamo gdje je izgledalo da su povijesne snage uzele progresivniji kurs još uvijek se nije pokazalo da je ideja humaniteta našla dovoljno mjesta. Svojevrsnoj dehumanizaciji idu u prilog kako znanstveni pozitivizam koji se u formi scijentičkog fanatizma davno utvrđenog u pozitivnim znanostima sada, u zgodan čas, uvlači osobito preko sociologije u društvene znanosti gdje pokušava sociološkim metodama mjeriti ono u čovjeku nemjerljivo zbog čega se politički moćno danas eksploatiraju statistika i sociometrija, što je odraz pomanjkanja

osjećanja za ljudskost i najbolji dokaz gdje završava misao ophrvana ideologijom koja zna sa najboljim namjerama pokopati najveće vrijednosti, tako i, tek da spomenemo, manipuliranje umjetničkim vrijednostima putem sredstava informiranja. Uz rijetka ostvarenja radio-televizijskih emisija produciraju se brojne namještaljke kojima se gledalac-slušalac hvata kao mrežama ukletosti da bi na kraju nenamjerno bio prevaren. To se tiče i prilagodbe velikih umjetničkih ostvarenja *vremenu* i *publici* što često dovodi do toga da izostane ono veliko takvih djela. Ako se uopće time nešto postiže, tada su to površnost, nekritičnost, moralna neodgovornost i sl. Doda li se još da gola žena sve više ispunjava plakate, izloge, novine, časopise, osvaja film i teatar, da nametljivo izlaže svoje tijelo, jer sama uviđa da je to ono što ima prođu u vremenu koje je izgubilo kriterij za vrijednosti, da erotizam kao obilježje epohe djeluje zamorno, jednolično kao i tehnika koja zajedno s njim i politikom vlada vremenom i, konačno, da se sport u svom dostojanstvu srozao dotle da se igrači bez stida prodaju, jer je novac postao jači od svega, tada smo ukazali na neke pojave nad kojima čovječanstvo, izgleda, još nije stiglo da se zamisli iako su one opasne za ono čemu bi trebalo da teži.

Konkretna utopija traži da se takva stvarnost pretekne uspostavljanjem saveza između onoga što je moguće i onoga što je nužno, ali tako da se ne zanemari sadašnjost na račun budućnosti niti budućnost u korist sadašnjosti, da se ne osporava stvaranje ideala koji odmjeravaju privid i istinu i omogući ulijetanje u prostor između vremena i vječnosti te da se shodno tome radi na izmjeni postojećeg. Transcendiranjem bilosti utopicum nas stavlja u novi odnos kako prema eksternom tako i prema internom svijetu, podstiče i onda kada smo izgubili izglede na uspjeh, otkriva promašaje što ih čine mehanički prekidi procesa, jednostrana sagledavanja. Otuda, čini se, utopija predstavlja carstvo svrha koje može zaobići onaj koji ništa neće, praktičko-teorijski: sposobnost subjekta da na tendencijama sadašnjosti otčitava budućnost. Otkrivanjem krutosti određenih formi života i naslućivanjem mogućnosti njihovih promjena utopija nesumnjivo zadire u bremeniti procesualni život čovjeka i svijeta. Njeno pronalazačko umijeće temelji se, ako smo uspjeli pokazati, na osobitoj logici sposobnoj da slobodnim uzletanjem i ustrajnim poniranjem pronađe tačku integracije različitih elemenata koje nastoji objediniti i staviti u službu stvaranja novih odnosa — proširivanja zbilje. Utopijska svijest hoće da se probije ka tmini u kojoj su sva bića tako kako jesu, ona nosi subjekt i utiče stalnim podsticajima na otkrivanje onog REALNO-MOGUĆEG, baze mijenjanja pa time i na mijenjanje socijalne zbilje. Smisleno oblikovanje zbilje i slijed realnih mogućnosti su, dakle, podjednako na liniji konkretno-utopijskog mišljenja i liniji života. Utopija ne samo otkriva nego i anticipira pa je stoga i odraz krize humanuma i izraz potrebe da se iz te krize izađe. U tom smislu aktu-

elna je i danas poruka o miru koju je E. Bloch uputio prije dvije decenije djelatnicima Kembričkog univerziteta koja nešto skraćena glasi:

»Inter arma silent musae. Ali rat što se sprema u Washingtonu donosi muzama ne samo šutnju nego i uništenje. Utoliko strastvenije moraju naučnici i istraživači prisvojiti danas mir, utoliko egzaktnije moraju upoznati očigledno mišljenje agresora kao takvog i analizirati u temelju njegovu zaludujuću ideologiju. To je jedna od najvažnijih funkcija republike naučnika koja je odvajkada određivana zahtjevima humaniteta«.

UMJETNOST I ZBILJA

Dieter Jähning

Tübingen

Misleći na opću temu zasjedanja, »Utopija i realnost«, od teme će se »Umjetnost i zbilja« očekivati nekoliko teza o utopijskom karakteru umjetnosti. Drugi bi pojam, zbilja, tada bio samo relacionim polom za prvi, ne označavajući, međutim, nikakav vlastiti problem. Temu bih, međutim, mogao razumjeti tako da time i pojam »zbilje« bude problemom.

Izlazište pitanja o odnosu umjetnosti i zbilje mora biti viđeno u povijesnom činjeničnom stanju da danas opstojeća zbilja niječe relevantnost umjetnosti. Time je priznato da umjetnost sa svoje strane, i to po svojem zahtjevu, niječe danas opstojeću zbilju. Pitanje je ostaje li taj zahtjev na snazi. Drugo je pitanje kako taj zahtjev uopće može doći do riječi. Jer, nijekanje umjetnosti danas opstojećom zbiljom počinje već time, i u tom ima svoju moć, da ta zbilja svakom mišljenju i govorenju o umjetnosti podmeće — kao nešto što neupitno vrijedi — *pretpojam* umjetnosti koji prethodi svim unutarestetičkim diferencijacijama i diskusijama i konforman je opstojećem *pojmu* zbilje.

1.

Otkako postoji jedinstveni pojam »umjetnosti«, od sredine 18. stoljeća, pod time se razumije nešto što je, bez obzira na to kako je u pojedinostima umjetnost mišljena, *sekundarno* spram »zbilje«. A, sa »zbiljom« se, isto tako bez obzira na to što se specijalno oduvijek pod to stavlja (bog ili ono od boga stvoreno, priroda ili društvo, duh ili materija), mnije *primarno*, to što je najprije i tako *za drugo* već od uvijek predloženo već uvijek podložno, na čemu se drugo, već naknadno, može izgraditi. To dru-

go može biti nešto bolje: cilj, želja, ideja, utopija; u svakom slučaju to, međutim, nije baza, nego nad-gradnja.

Kao takva nad-gradnja u doslovnom se smislu pojavljuje npr. gotička katedrala. Ona nadvisuje prirodnu zbilju, zemlju, a i ljudsku zbilju, grad. Po općem (istovremeno s pojmom »umjetnosti« nadošlom) mnijenju, gotička katedrala stremi, kao primjerice katedrala u Chartresu ili u Freiburgu, odvojiti se od zemlje, ka nebu, ili vrijedi kao simbol nadzemaljskog »nebeskog grada«. U oba primjera gradnju poimamo kao izraz nadsvjetovnog, kritički rečeno: fiktivnog interesa. Ona je, takoreći, nadgradnja na potenciju. Prvo je to što je tu izraženo i samo već nezbiljno ili nadzbiljno, a drugo, gradnja je, kao izraz, i sama još jednom puka *slika* onog mišljenja i mnijenja — koje ipak još, kao interes jedne forme vremena i društva, posjeduje stanovitu povijesnu realnost. Nad-gradnja je na drugi, ali isto tako doslovni način, apsolutistički dvorac, kao primjerice onaj u Versaillesu ili, u Njemačkoj, u Ludwigsburgu. Ovdje podloga, zemlja, ljudsko stanovništvo, nije transcendirana, nego nadigrana; dvorac vrijedi kao izraz gospodstva.

Od takvih se starijih, u svojoj umjetničkoj formi još funkcionalnih gradnji koje služe liturgiji ili politici, i time su ipak u odnosu spram zbilje, razlikuju, dakle, one u kojima se izrazito htio sekundarni položaj umjetnosti spram zbilje, gdje umjetnost predstavlja autonomno carstvo pored *zbilje*. Postoji li još odnos, on ima karakter iluzije ili zastrtosti, kao npr. velike bankovne zgrade u 19. stoljeću koje zasljepljuju frontom grčkog peripteralnog hrama kao fasadom. Umjetnost je sada zasljepljivanje koje »posvećuje« realnu svrhu. Vidljiva je još samo fasada.

I takva fasada može svakako — ne hoteći — postati izrazom zbilje koju bi, zapravo, trebala skriti. Pseudoklasicistička dvorana stubova u »Kući umjetnosti« u Münchenu u svojoj brutalnoj stereotipiji bez ukrasa i ritma očituje svezgazujući marševni korak svojih graditelja. U svakom slučaju u tako se eksponiranim kao u običnim slučajevima, od engleske neogotike sredine 18. stoljeća, preko neorenesanse i neobaroka, do neoklasicizma u Evropi tridesetih godina, umjetnost kao estetička »stil«-svrha odvaja od prave svrhe građenja; odvaja se od zbilje.

Čini se pak da ta razlika između gradnje 17. i 19. stoljeća vrijedi samo za određen izbor građevina. Da se razlikovati odnos spram zbilje baroknog dvorca od estetičke autonomije neoklasicističke fasade banke. Gradnje su ipak, međutim, npr. i novi i stari mostovi. Rimski se akvedukt Pont du Gard u Nîmesu može doduše prosuđivati estetički, ali po svojem je razlogu nastanka očigledno imao isto tako malo veze s »umjetnošću« kao i moderni most na autocesti — dok barokni dvorac i katedrala, iako u njihovo vrijeme još nije bilo estetičkog *pojma* umjetnosti, ipak u svakom slučaju imaju toliko veze s *fenomenom* umjetnosti kao barokni portret, srednjovjekovna freska ili slika nimfe Aretuze na sirakuškom novčiću.

Da, dakle, prve primjere nisam bio izabrao sa područja arhitekture (umjetnosti gradnje) koje se unaprijed nalazi *između* umjetnosti i zbilje, nego s područja slikarstva (umjetnosti slike) koje je prividno legitimnije za razmatranje filozofije umjetnosti, rečena se razlika između baroknog dvorca i fasade banke uopće ne bi pojavila. Jer, slika je valjda uvijek umjetnost, samo jednom bolja, drugi put slabija; tomu nasuprot zgrada je jednom više umjetničko djelo, drugi put više dio zbilje. A na prototipu čitave estetike, umjetnosti slike, mogao bih onda neometano diskutirati o staroj suprotnosti između oponašanja i stvaranja ili o zaglibljeloj raspri između realizma i apstrakcije ili o oslobađajućem razlikovanju privida i pomola u umjetnosti. Ali, time bih preskočio upravo *pitanje* o kojoj se temi »umjetnost i zbilja« radi: pitanje da li je umjetnost uopće dostatno pojmljena, ako je — doduše posve neovisno o tomu u kojoj od različitih umjetnosti, literaturi i muzici, slikarstvu i plastici, plesu i kazalištu — stavljena pod pretpojam *slike.* Ovim je pretpojmom već bez diskusije pretpostavljen sasvim određen odnos spram zbilje kao bitnog pojma umjetnosti: odnos u kojem se odvija sva filozofijska diskusija o umjetnosti, od Platona do Hegela, do Schopenhauera, Lukácsa i Adorna: *umjetnost je mimesis.*

Samo unutar tog pretpojma — i sve beznadnije ga učvršćujući — kreće se raspra da li je umjetnost, dakle, odraz ili više izraz, da li je »zbilja«, koja je postavljena u sliku, više objektivne ili više subjektivne vrste, i konačno, da li je odnos između ta dva relaciona polja više afirmativne ili više kritičke vrste. Pritom ostaje neupitnim — skupa s pojmom slike — istovremeno i (svoj estetici prethodeći) *pojam zbilje* kao one *spram koje* se slika uvijek odnosi, što uvijek utemeljuje slikanje.

Oboje se, dakle, estetički temeljni pojam umjetnosti kao slike i njemu samom već prethodeći logički temeljni pojam zbilje kao temelja, da staviti u pitanje samo kad se oslobodimo sugestivne stege onog prototipa po kojem je umjetnost kao takva slikovita. U tu se svrhu isplati razmotriti prigovor koji bi se dao postaviti arhitektonskim primjerima koje sam spočetka izabrao Da li je, dakle, točno da rimski akvedukt ili moderni most na autocesti — po svom razlogu nastanka — nemaju veze s umjetnošću; opreznije upitano: s time što nas potiče i opravdava da kao *umjetnost* opišemo venecijansku palaču, islamsku mošeju ili čak grčki hram isto tako kao i Velasquezov portret ili Bachovu Francusku suitu?

Čini se da stari vodovodni most ili novi most na autocesti nemaju veze s baroknim portretom ili baroknim koncertom. Jedno je umjetnost, a drugo tehnika. Pitanje je da li je to razlikovanje opravdano.

Da bi se na njega odgovorilo dobro je potražiti jednu točku u povijesti koja je doduše kronologijski vrlo udaljena ali zato sadržaj o kojem se radi pokazuje još jasnije nego primjeri koje sam naveo u artikulaciji problema. (Pritom se, za sada, ograni-

čujem na rečenu koncepciju umjetnosti kao građevine i još izostavljam drugu, za nas uobičajeniju koncepciju umjetnosti kao slike). Ona točka *u* povijesti, točka je *početka* povijesti koja je identična s točkom početka »kulture« ili ljudskog društva, u užem smislu diferenciranog društva.

Odgovor se na pitanje o odnosu umjetnosti i tehnike da onda postaviti u obličju protupitanja: što su piramide u Gizehu na donjem tijeku Nila, hram u Uruku na (tadanjem) ušću Eufrata, geometrijski gradski uređaji u Mohedžo Daru i Harapi na Indusu ili, primjerice, po istim tektonskim principima kao gradnje »sagrađene« bronzane žrtvene zdjele iz na koljenu Žute rijeke zavičajne kulture Šang i Ču razdoblja Kine? U svim se tim slučajevima radi o najsignifikantnijim dokumentima iz epohe utemeljivanja prvih visokih kultura. S tim je visokim kulturama *povijest* u točnom smislu riječi uopće i počela: privredno se zbrinjavanje — kao, primjerice, kod izgradnje brana i sistema za navodnjavanje — kao i kult mrtvih predaka i heroja sastoji u tomu da se izrazito razlikuju budućnost i prošlost i kao različiti stavljaju u odnos. Obje temeljne značajke »kulture«: ustanovljenje gradova i zemljoradnja, skupa s pripadnim oznakama socijalne diferencijacije, obrtne specijalizacije, trgovine i činovništva, različite su izvedbe *jednog* akta: izbijanja izrazite svijesti vremena.

U njoj počiva jezgra razlike od prethodećeg *nomadstva* paleolitske lovne, ribarske i skupljačke privrede. Od onog vremena, već pet tisuća godina (u Kini oko tri i pol tisuće godina), otkako postoji izgradnja gradova i obrađivanje zemlje, otkako ima radnika i seljaka, točno tako dugo postoji monumentalna umjetnost: arhitektura u obličju gradnji i tektonski uobličenih naselja, sprava i figura (figura: kao, primjerice, stela sokola iz prve dinastije u Louvreu ili sumerski kružni pečat iz istog vremena). Samo *nečega* još tada nije bilo i to do sredine 18. stoljeća: relacije prethodeće »zbilje« i naknadne »umjetnosti«.

Građevine i trgovi, stele i sprave nisu bile odraz ili izraz nečega predležnog, nečeg prije opstojećeg. Oni su i sami bili, što-više, slobodni prostor nastajanja i prolaženja, slobodni prostor *povijesti*. Novovijekim načinom mišljenja rečeno: oni su utemeljivači povijesti. U građevinama se tek oblikovao prostor povijesne djelatnosti. Graditi je značilo: postavljati znak, tj. mjesnost, dakle mogućnost orijentacije; razlikovanje gore i dolje, uzlaza i temelja, kineski: janga i jina, zemlje i neba, dakle, područja rada; suprotstavljanje lijevog i desnog, tj. dolaska i odlaska, povratka i rastanka, dakle područja spoznaje; diferenciranje ovdje i tamo, blizu i daleko, tj. područja djelatnosti.

Kineski pojam za umjetničko činjenje doslovno glasi: »Nauk o čin i jian«, tj. nauk o dalekom i bliskom. — Ono što nazivamo »umjetnošću«, bilo je — u »formalnim« načinima cirkulacije i kvadriranja, osnov određivanja i stepenovanja, antitetičke napetosti ili (kao u istočnoazijskim formama krova) lebdećeg izravnavanja, prije svega, međutim, u proporcioniranju i ritmiziranju

— početno kultiviranje prirode postavljanjem principa reda, razjašnjavanje nigdje predležećih ili očitljivih odnosa opstanka postavljanjem zakona ponašanja. U umjetnosti kao građenju ljudi su sebi uvijek zadavali mjerila za djelatnost, u svakom području i u svako vrijeme uvijek drukčije, tj. tako da je time tek nastalo određeno područje ili određena epoha, određeno društvo.

Isto što se tako u *likovnim umjetnostima* da reći specijalno za dimenziju *prostora*, dalo bi se pokazati, specijalno za dimenziju *vremena*, i u starim formama *pjesništva*, prije svega kod velikih epova, kao, primjerice, homerskih. (Za razumijevanje sveze zakona gradnje i povijesnog odnosa u epu, bitna su uporišta dale srpskohrvatske junačke pjesme.) Na mjerodavnom bi se značenju homerskog epa za uobličavanje grčkog društva mogao pokazati konkretni smisao Herodotova izrijeka po kojem su Grci sebi u Hesiodu i Homeru dali »svoje bogove«.

Umjetnost nije bila — od početka visokih kultura do periklejskog razdoblja Grčka, i od tada još dalje na mnogim mjestima *pored* drugovrsnih tendencija — mimesis zbilje, nego statuiranje svijeta. Hramovi na Akropolisu nisu za atički polis bili naknadna informacija o stanju stvari, nego prethodna formacija sadržaja intencija.

Oslobodimo li se gospodstva novovjekovno-evropskih pretpojmova, primjećujemo da su i same stare kulture to što nazivamo »umjetnošću« pojmile kao statuiranje svijeta: kao onu zadaću čovjeka o kojoj je ovisio opstanak i povremeno nužno obnavljanje *svijeta*. Stari pojmovi koje prevodimo sa »svijet« ili »svjetski poredak«, kao, primjerice, starogrčki »kozmos« ili staroegipatski »maat« uvijek označuju cjelinu *odnosa* u kojem ljudi stoje jedni spram drugih i u kojem stoje spram onoga o čemu ovise, spram prirode. (Samo ako se ne razjasni što je ta »cjelina« koja mora biti postavljena oblikovanjem i građenjem na određenim mjestima i mora biti uspostavljena velikim slavljima u određenim vremenima, samo ako se pritom misli jedino na fizikalno-izvanljudski i time indiferentni »kosmos« u novovjekom smislu, mora se onim kulturama pripisati nepojmljivosti koje su im zapravo pridali i mnogi historici.) Obnavljanje svijeta imalo je principijelno onaj smisao koji nam je poznat još iz Grčke u razdoblju poslije perzijskih ratova: izvedbe su tragedija koje su se održavale u Ateni svakog proljeća imale značenje obnavljanja *polisa*.

2.

Čini se da tim arheologijskim razmatranjem, svakako, još ništa od onog što nas interesira nije odlučeno. Jer, time bi u svakom slučaju bio promijenjen tek danas vladajući *pojam* umjetnosti; na danas opstojećem *odnosu* umjetnosti i zbilje ne bi, međutim, bilo ništa promijenjeno. Čak i kad umjetnost ne bi oduvijek bila ono što joj se danas općenito podmeće kao njena

bit: mimesis — i time odraz ili izraz, prikazivanje ili predstavljanje, privid jučerašnje ili pomol buduće zbilje — i tada, i s takvom i historijskom revizijom pojma očigledno ništa ne bi bilo promijenjeno na aktualnom činjeničnom stanju: da je umjetnost *danas* nešto nezbiljsko nasuprot zbilji koja je o njoj neovisna i opstoji bez nje. Čak i kad bi Hegelov *pojam* umjetnosti: osjetilno sjanje ideje, to moderno shvaćanje starog pojma mimesis, bio upitan, njegovo se konstatiranje modernog *položaja* po kojem je umjetnost odigrala svoju povijesnu ulogu i na njeno je mjesto stupila znanost, *taj* se uvid stotinu i pedeset godina nakon deklariranja očigledno samo potvrđuje.

Znanost je ona vrsta interakcije koja je primjerena danas mjerodavnim vrstama akcije, privredi i politici. Tu više nema mjesta za umjetnost — nego samo ako se prilagodi ulaganju kapitala ili kao reklamni ferment privrede, kao agitacijski instrument ili protestno sredstvo politike, kao informacijski model ili demonstracijski objekt estetičkih teorija u znanosti. Umjetnost je zapala u mrtvi ugao onoga što se *sada* naziva »kulturom«, jer zbilja je ovog vremena *tehnika.*

Nešto se, međutim, u tih stotinu i pedeset godina otkako je Hegel skovao svoju tezu o prošlom bitku »najvišeg određenja«, tj. odnosa umjetnosti spram zbilje, ipak promijenilo: skoro u isto vrijeme u koje je činjenično stanje koje je Hegel konstatirao našlo masivnu potvrdu, naime, prešlo iz partikularno-evropskog u univerzalno-globalno stanje, skoro u isto vrijeme počinje se — čak i u općoj svijesti — mijenjati *prosuđivanje* tog činjeničnog stanja. Hegel ga je još emfatički slavio, jer je u njemu vidio ne samo napredak u svijesti slobode, nego i u realizaciji slobode. Tomu nasuprot mi znamo, u svakom slučaju *vidimo* (čak iako mnogi ljudi to ne žele povjerovati) da je dosadašnja tehnologijska promjena svijeta pod velom kratkoročne prividne slobode pojedinih klasa i nacija dovela čovječanstvo u cjelini na put samoistrebljenja.

Po jednom još neobjavljenom izvještaju OUN (pripremljenom za konferenciju o problemima okoline u Stockholmu 1972.) — da se spomene samo *jedna* od novijih indicija — mnoge milijunske gradove čak i u takozvanim zemljama u razvoju mora u dogledno vrijeme, u nekim slučajevima već za deset godina, napustiti cjelokupno stanovništvo, jer će do tada, i to nepopravljivo, biti nenaseljivi. Ovaj predstojeći suicid ljudskih obitavališta zbog trovanja vode i zraka, sloma transportnih sistema, samo je konačna potvrda agonije humanih, društvenih odnosa koja je u velegradovima industrijskih nacija već u tijeku.

U ovom je položaju, u ovom novom svjetlu u koje je za nas sada dospio proces koji je Hegel slavio kao dovršenje svjetske povijesti, pitanje — koje je Hegel držao riješenim — što je, zapravo, ono što označujemo nazivom »umjetnost«, postalo neočekivano aktualnim. Umjetnost trebamo da bismo spoznali upravo to što predstavlja njen suprotni pol: kakvoću naše tehnič-

ke zbilje. Razumijemo li umjetnost kako je karakterizirana od početka visokih kultura do kraja baroka, u njenom karakteru gradnje, jasno je da je ona protustav modernoj tehnici.

Grčko je ime za građevne, arhitektonske umjetnosti, točnije: za izgrađujući, mijenjajući odnos čovjeka spram prirode, bilo *tehne*. Stara tehne i nova tehnika imaju nešto *zajedničko:* obje su mijenjanje prirode. *Razlika* je u tomu što se staro izgrađujuće mijenjanje sastojalo u *statuiranju* prostora i vremena, dok je novo tehničko mijenjanje prirode u svojoj dosadašnjoj (sada oko dvije stotine godina staroj) praksi nastojalo *nadići* vrijeme i prostor.

To bi se u pojedinostima dalo pokazati na tehnologijskoj glavnoj značajki kapitalističkog privrednog principa, prisili na rentabilnost, s njenom temeljnom dogomom »vrijeme je novac« koju je skovao Benjamin Franklin i njenom konzekvencijom moći održati se, ostati stabilnim, samo u progresivnoj *ekspanziji* koja sada postaje uništavajućom po svijet; i na tehnologijskoj glavnoj značajki imperijalističkog principa politike, *volji* za moć za koju je svako područje djelatnosti — u društvu kao i u prirodi — predmet izbrabljivanja. Oba se principa, princip ekspanzije i eksploatacije, sjedinjuju u onom pervertiranju sredstva u cilj što ga je u obogotvorenju *prometa* stvorila moderna religija nadvladavanja vremena i prostora.

Trgovačka spekulacija tlom koja iz stambenih četvrti čini sterilne komplekse uredskih zgrada, birokratska manija funkcionalnosti, koja nove gradove (kao Brazilija) ili na novoizgrađene (kao Hannover) stvara bez lica i života i gubitak javnog karaktera ulica i trgova koji je skoro posvuda postao savršenim — onih mjesta, dakle, gdje je humanum postao egzistentnim — njihovom degradacijom na puku podlogu transportiranju i odlaganju: to je zbilja, nezbiljska, čudovišna zbilja iz koje ljudi dnevno bježe u prividni svijet televizije ili svijet snova droga. Isti šef vlade koji je ponosan što je za Evropu *spasio* nadzvučni zrakoplov, dao je srušiti pariške tržnice nakon što je u njima stvoreno novo životno središte Pariza, simbol je za to dosadašnje odvraćanje tehnike od tehne.

Dosadašnje: jer ako je moguća promjena tog razvitka, ona ne može proizići iz antitehničkog afekta, nego se može sastojati samo iz promjene tehnike same. Nužna je, međutim, i upravo tomu služi kritika *dosadašnjeg* afekta, misticizma tehnologije: neobuzdane vjere u izvodljivost, koja priječi oslobođenje tehnike za njenu povijesnu mogućnost i time naše oslobođenje.

Ova kritika ima dva aspekta, oba su u vezi s biti umjetnosti; *jedan* s karakterom umjetnosti kao gradnje (kao tehne) koji sam već do sada opisao, *drugi* s *početnim* karakterom umjetnosti kao slike (kao mimesis) koji valja nanovo pojmiti. Oboje je u našem stoljeću postalo vidnim; moramo samo otvoriti oči. Za svaki ću od aspekata navesti po jedan primjer iz današnje umjetnosti i

njegovu svezu s jednim od dva utemeljujuća čina »moderne umjetnosti«.

Arhitektonski i time već iskonski socijalni (društvo tvorećí) karakter umjetnosti sada su najodlučnije spoznali neki mlađi umjetnici u Engleskoj. Ne mogu pokazati ni interpretirati nikakva djela; umjesto toga ću navesti izjavu jednog od najznačajnijih među tim umjetnicima, kipara *Philippa Kinga*. King i njegovi prijatelji (kao Caro i Tucker) svoju su koncepciju umjetnosti našli u odvraćanju od svog učitelja Henryja Moorea. (King i Tucker su bili asistenti Moorea). U čemu se sastoji to odvraćanje kaže citat; to je plod Kingovog puta u Grčku 1960. (Prošle je godine, 1970., taj svoj uvid obnovio i proširio u Japanu.;

King piše (u povodu jedne londonske izložbe svojih radova krajem 1968.) da je prije 1960. bio blizak Mooreu i ideji da bi se djelo moralo tijesno vezati s prirodom, posebice s ljudskom figurom. »Boravak u Grčkoj doveo me je do mogućnosti plastike — the possibility of sculpture, *being natural* and therefore *of nature* (dakle plastike koja *jest* prirodna). Činilo mi se da u Grčkoj arhitektura prirodno raste iz okoline; nije bila jednostavno nabačena kao nešto ranije zgotovljeno ; nastala je zbog nužnosti naroda koji tamo živi. It seemed *of* nature and not *about* nature. . . « I King završava taj izvještaj: »Vrst umjetnosti kojom sam se bavio bila je do stanovitog stupnja bez korijena, naime na način da je sve bilo u vezi samo *sa mnom*, a ne s *vanjskih svijetom.*«

Od tada King radi prostorne, šarene metalne tvorbe koje bi u mimetičkim, tj. neprivrijednim kategorijama bile označene kao »apstraktne«, One su u istini — baš kao i grčki hram — plastičko-prostorne akcije kojima se postiže ono što King i njegovi prijatelji nazivaju *Earthbound* (za zemlju vezanost), *Thingness* (stvarstvo) i *Worldliness (svjetovnost)*. U tim smo »stvarima« koje se ne mogu promatrati, nego u koje možemo samo,— svim osjetilima — imati uvid, *mi* opet onaj »zbiljski, tjelesni čovjek koji stoji na čvrstoj, dobro utemeljenoj zemlji i izdiše i udiše sve prirodne snage« — kojeg su filozofija, religija i znanost dvije i pol tisuće godina nijekale.

Earthbound je sposobnost homogenom, indiferentnom kartezijanskom prostornom kontinuumu novovjeke znanosti, *Thingness* suprotnost predmetnosti i *Worldliness* suprotnost nepovezanosti čovjeka i »okoline« koja rezultira iz kartezijanske postavke o »zbilji«.

Iako ne postoji nikakva sličnost u »stilu«, ovdje je u vlastitoj produktivnosti spoznato značenje *kubizma*. Kubizam, jedan od utemeljujućih čina moderne umjetnosti, do danas je u svojem djelovanju sputavan prevlašću mimetičke estetike koja mu podmeće nesmisao deformiranja predmeta, razmrvljenja ili analize predmeta. Kubizam nije prikazivanje, pa ni predstavljanje predmeta, nego postavljanje svijeta. Kubistička je slika zbiljski ekvivalent onoga na što upućuje njen »sujet« ili neki dodatak

slici: sviranje na gitari, glazba Bacha ili Mozarta. Za razliku od arhitektonike barokne umjetnosti koja je sukladna svojem vremenu, ovo je moderno statuiranje vremena i prostora antiteza postojećem trendu razdoblja. Kubističko nadvladavanje središnje perspektive nadvladavanje je zahtjeva za beskonačnošću kojim je novovjeka Evropa — od renesanse, u sintezi rimljanstva i kršćanstva — osvojila svijet.

Braqueova je slika krajnja suprotnost spram Hilterovog mosta na autoputu i to tako da u toj usporedivosti *oboje* nastupaju kao *umjetnost:* naime određeni statuirajući odnos ljudi spram njihove okoline, *i* kao *ne-umjetnost:* naime nezainteresiranost za bilo kakav autonomno-estetički vlastiti svijet. To što Braqueova slika izgleda kao veća i bolja, kao »prava« umjetnost, ne slijedi iz njene estetičke svrhe nastajanja, nego iz njenog višeg ranga istine. (Dalijeva slika je već mnogo bliža takvim mostovima.)

U mostu na autoputu radikalizira se zahtjev za gospodovanjem čovjeka nad zemljom koji je prvi puta nastupio u rimskom imperiju i koji dokumentira tako matematičko nijekanje prirode kakvo je *Pont du Gard* u Nimesu iz Augustovskog vremena. Turski most u Mostaru, koji bez svakog odslikavanja ritmičkom napetošću zbiljski povezuje gradsku okolinu, odgovara kretanju rijeke i zbiljski nosi i uzvisuje čovjeka koji ju prekoračuje, nije ljepši zato što su graditelji možda imali više interesa za estetiku nego Rimljani, nego zato što su — daleko od svakog tehnologijskog pragmatizma — bili realističniji.

3.

Da bi se pojmio drugi aspekt, moram navesti još dvije historijske primjedbe, jednu koja se odnosi na početak estetičkog pojma umjetnosti kao mimesis, naime na Platona, i drugu koja se odnosi na početak umjetnosti uopće: frankokantabrijsko pećinsko slikarstvo pod kraj starog kamenog doba.

Nadomještanje umjetnosti znanošću koje je Hegel konstatirao i interpretirao ima preteču — kojeg je Hegel izrazito priznao — u slavnoj osudi umjetnosti u desetoj knjizi Platonove »Države«. Može se reći: evropska metafizika (koja je svoje zaključenje našla u novovjekoj prirodnoj i društvenoj znanosti i modernoj tehnici) počinje već time da otklanja umjetnost. Ikonoborstvo je njezin bitni zakon, u tomu je ujedno i njezin afinitet za određenu kršćansku tradiciju koja se u protestantizmu i puritanizmu postavlja na stranu filozofijskog racionalizma kao takozvana »sekularizacija« ili (s Maxom Weberom) »odčaravanje« svijeta.

Oba glavna argumenta Platonove zabrane umjetnosti su logičko-iluzijski karakter slikarstva i moralno-emotivni karakter pjesništva. Fenomenalna legitimnost te argumentacije leži u

bitnoj promjeni same grčke umjetnosti (koju ni Platon ni Hegel nisu prozreli u njenoj relativnosti) oko 400 godina prije Krista: psihologiziranju i time subjektiviziranju pjesništva (npr. kod Euripida) i početku središnjeperspektivnog iluzijskog slikarstva (»skenografia«) u likovnoj umjetnosti tog vremena. Pojam umjetnosti svih ikonoboraca od gnjeva na »zlatno tele« — ne pogađa umjetnost do Fidije i Sofokla (Samo unutar tog, umjetnosti stranog pojma umjetnosti može se — kao alternativa iluziji — pojaviti problem »identiteta«.)

Zabuna se, međutim, ne sastoji samo u tomu što se previdio građevni karakter umjetnosti (Platon ga ispušta u svojoj kritici umjetnosti, a Hegel ga više uopće ne pozna), nego u tomu što se slikovni karakter i sam od Platona, a u estetici, povezuje sa značenjem privida, fikcije, iluzije, zastiranja, zamagljivanja, osjećajne tuposti, neispravnosti. Da je postojalo starije i pozitivnije značenje i slikovnog načina umjetnosti, progovara još jednom kod *Aristotela* — u neku ruku kao odjek — kad on (kao i Platon u »Zakonima«) opisuje *ples* kao prototip mimesisa, a praoblik mimesisa vidi u predočavanju starih mitova tragičnim *teatrom*. Time je rečeno da bit mimetičke umjetnosti počiva, doduše, posve u odnosu na nešto već dano, ali taj odnos nema dvojben ili sjenovit karakter pukog zrcaljenja, nego karakter *realiziranja*. U plesu, u pjevanju, u tragičkoj »igri« *predočuje* se neki prošli događaj.

Razlog te razlike između mimesis kao izraza i mimesis kao djelatnosti, između slike kao sjene i slike kao nazočnosti očigledno leži u stajalištu. U jednom slučaju promatram proizvod, a u drugom sam i sâm djelatnik. S tom razlikom u stajalištu (»konzument« ili »producent«) povezana je i razlika u sastavu same stvari o kojoj se uvijek i radi. U slučaju kline (ležišta) — Platonova paradigma u »Državi« — uporaba je, naravno, »zbiljskija« i zato istinitija nego zrcaljenje u jednoj slici. Kad se, međutim, radi o životu i smrti kao u samospoznajnom procesu Edipa ili u agonima kod ukopa iz kojih su proizašli homerski epovi i olimpijske svečanosti, u plesovima smrti svadbe, žetve ili inicijacije takozvanih primitivnih naroda, »igra« je ritma, boja, zvukova, riječi, tijela, ona prolazna zbilja, element istine.

Ovaj sastav umjetnosti: mimesis kao realiziranje, karakterizira — još prije početka povijesti, prije početka umjetnosti kao gradnje i time statuiranja svijeta — početak umjetnosti uopće: naime u figurativnim urezivanjima u kosti i u špiljskim slikarijama kasnog paleolitika. Eksperti i laici najčešće poimaju ove, otprilike dvadeset do trideset tisuća godina stara svjedočanstva umjetnosti kao »*magiju*« i time kao puko nastavljanje mnogo starije uporabe oruđa. Ovim se lovcima podmeće da su *slikanjem* bizona htjeli »ukleti« »zbiljskog« bizona, *djelovati* na uspjeh lova. O tomu da — za *razliku* od oruđa — ove slike i *nas* neposredno fasciniraju, da su u najvišem smislu lijepe, ne razmišljaju oni koji u svojim izjavama zamjenjuju moderno mišljenje mo-

ći i uspjeha s prirodnim zakonom. Na sreću, njima protuslove etnologijske analogije, kao npr. one koje su istraživali u školi frankfurtskog Frobenius-Instituta, ili Michel Leiris u Francuskoj. Oni potvrđuju tezu *Georgesa Bataillea.*

Bataille upozoruje na to da za razliku spram skoro već milijun godina stare uporabe oruđa *ranog* čovjeka (kao neandertalca), plastika i slikarije postoje točno tako dugo kao naša *vrsta* čovjeka. Nije bilo potrebno slikati da bi se dostiglo pragmatički cilj (kao prehranjivanje). Slikanje životinje nije bilo anticipacija pretpostavljene svrhe, nego — u izvršenju slikanja životinja kao i u životinjskim plesovima (plesovima sa maskama) — događano *predočivanje* onoga što su za te ljude bili bizon, mamut: ono čudovišno što odlučuje o životu i smrti, nešto uzbudljivo, a u krajnjoj liniji i njima simpatetično pripadajuće.

Time je rečeno dvoje, prvo: umjetnost je u svojem slikovnom karakteru bila izvorno predočivanje odnosa čovjeka i prirode; i drugo: ona je time bila ono što je karakteriziralo *onog* čovjeka koji je prije otprilike trideset tisuća godina zamijenio neadertalca na čitavoj zemlji i od kojeg se *mi,* današnji ljudi, biologijsko-anatomijski ne razlikujemo. Umjetnost je bila to, što — za *razliku* od puke uporabe oruđa kod neandertalca — označuje onakvog čovjeka kakvi smo i mi sami. (Građansko je razumijevanje zbilje od 19. stoljeća naovamo, uključujući darvinizam, povratak na stupanj neadertalca — samorazumijevanje koje je u stvari samoobmana, jer je tehnika koja je ukorijenjena u tehne bitno različita od organona).

Kao što je *druga* revolucija u povijesti čovječanstva, revolucija u prijelazu od nomadstva ka stalnoj nastanjenosti i time povijesno-društvenom diferenciranju, karakterizirana umjetnošću kao *gradniom* i time statuiranjem *svijeta,* tako je *prva* revolucija, početak istinski ljudskog opstanka, karakterizirana umjetnošću kao *slikom,* a to znači: pojavom *jezika.*

I kao što je, u jednom slučaju, *uvid* u građevni karakter uskraćen estetičkim pojmom *simbola,* tako je, u drugom slučaju *uvid* u govorni karakter umjetnosti uskraćen tehnologijskim pojmom *magije.*

To što briga o krivom ili točnom nazoru u *početku* umjetnosti ne proizlazi iz pukog antikvarnog interesa slijedi iz toga što mnogi znaci, naročito posljednjih godina, govore da ne stojimo samo na kraju građanskog razdoblja, nego na kraju čitavog povijesnog razdoblja, svjetskog razdoblja obilježenog nacionalnim i klasnim diferencijacijama.

Ne možemo, naravno, opet postati špiljski lovci. Mogućnost pak, koja, s jedne strane, leži u biti tehnike i njenog porijekla, a s druge je strane jedina alternativa za opstanak nasuprot prijetećeg uništenja »okoline«, jest, međutim, radikalna promjena cjelokupne društvene prakse, i to na taj način da princip evrop-

skog novovjekovlja, princip bezgraničnog gospodarstva, što znači: princip subjektivnosti u individualnoj kao i u društvenoj formi, bude napušten.

Jedan se put potkopavanju tog principa sastoji u tomu da se osvijesti njegova nesmislenost. Takvi su pokušaji utoliko djelatniji ukoliko odlučnije osvješćuju ono što taj princip negira i što bi svojom nazočnošću taj princip činilo nepotrebnim.

To se po mojem mnijenju događa kod nekih filmskih režisera, prije svega (još više nego kod Godarda) kod *Antonionija* i *Bertoluccija* i u *Beckettovim* teatarskim komadima. Tu — kao i u *Peter Brookovim* izvedbama Shakespearea ili Artauda, *Giorgio Strehlerovim* izvedbama Commedia dell'Arte ili Gorkoga, *Benno Bessonovim* izvedbama Sofokla ili Brechta — jezik više nije posredovni medij (komunikacijski instrument) koji informira ili apelira, nego, opet, otjelovljeno događanje.

Teatar, od kraja baroka pojam privida, u slučajevima kao što su Beckettovo vlastito insceniranje »Posljednje trake« u Zapadnom Berlinu pred dvije godine, Bessonovo insceniranje »Edipa« u Istočnom Berlinu pred pet godina, postaje trenutkom i mjestom gdje danas vladajuća zbilja kojoj se svakodnevno podvrgavamo, nije kritizirana samo boljim mislima, nego je razotkrivena pojavljivanjem istinite zbilje kao ono što je sâmo prividno i sablasno.

Nasljeđe je iz *početka* moderne umjetnosti koje se ovdje (u promijenjenoj i poboljšanoj formi) obnavlja, nasljeđe drugog velikog utemeljujućeg čina, pored kubizma, *nadrealizma.* Njegova apoteoza »poezije« nije trebala biti romantičnom alternativom politici, nego dopuna političkih promjena. Nadrealizam je vjerovao — u tomu su se neki njegovi zastupnici suglašavali s Trockim — da je polemika protiv građanskog društvenog poretka u opasnosti da i sama bude inficirana građanskim pojmom zbilje: predstavom po kojoj je »zbiljsko« ono što se može teorijski pojmiti, znanstveno verificirati.

U »Drugom nadrealističkom manifestu« iz 1930. godine, André Breton izjavljuje: »Ako se nadrealizmu prije svega radi o tomu da obračuna s pojmovima realnosti i irealnosti, uma i bezumlja, refleksije i impulsa, znanja i danog neznanja, korisnosti beskorisnosti — njegova se analogija s intencijom historijskog materijalizma sastoji bar u tomu da polazi od 'kolosalne propasti' Hegelovog sistema«. Na pitanje treba li umjetnost biti »eho privrednog i socijalnog razvoja čovječanstva« Breton odgovara Trockijevim citatom: »Rasplinute teorije o proleterskoj kulturi koje su koncipirane po analogiji i antitezi spram građanske kulture, potječu iz poredbe proletarijata s buržoazijom koja nema ničeg zajedničkog s kritičkim duhom. »I sam Breton kaže: »Tvrdnja da bi umjetnička produkcija morala biti eho velikih struja koje određuju privredni i socijalni razvitak

čovječanstva, u potpunosti (krivo shvaća) pravu bit mišljenja. da istovremeno bude uvjetovano i neuvjetovano, utopijsko i realističko.«

Preveli Nadežda Čačinović i
Žarko Puhovski

Citati **Philippa King**: iz »Philipp King, Sculpture 1960—1968«, katalog Whitechapel Gallery London, Sept./Oct. 1968. (Vidi također: »Philipp King Sculpture«, Rowan Gallery London, July 1970; Robert Kudielka u: Das Kunstwerk, 1968, Heft 1/2; Studio International, Januar 1969.) — O kubizmu posebno upućujem na: **Georges Braque**, »Gesammelte Schriften«, Zürich: Verlag Die Arche, 1958.

O **Georgesu Batailleu**: vidi G. Bataille: »Lascaux oder Die Geburt der Kunst«. Genf: Skira-Verlag 1955, i »Die Wiege Menschlichkeit« (esej iz ostavštine), Süddeutscher Rundfunk, Stuttgart, 15. März 1971.

Citati **André Bretona**: po novom izdanju »André Breton: Die Manifeste des Surrealismus«, Rowohlt Paperback 1968. (S. 76. f.)

UTOPIJA I STVARNO PREVLADAVANJE OTUĐENJA

Paul Piccone

Buffalo

Tokom prošlog desetljeća, kad je postalo jasno da američki imperijalizam nije ni blizu tako nepobjediv kakvim su ga njegove pristalice smatrale, u SAD se ponovno pojavilo zanimanje za socijalizam kao radikalno rješenje. Uokvirena krajnje protuslovnim ideološkim pogledom koji formalno brani ljudske vrednote a *de facto* nastoji učvrstiti postojeće povlastice, unutrašnja i vanjska politika SAD pokazala se kao potpuno neproduktivna. Ne samo da nije riješila probleme koje je trebala riješiti već je svojim postupcima stvorila neke nove. Strategija gušenja pobuna koja je bila donekle uspješna na Filipinima i u Latinskoj Americi pedesetih godina, uzrokovala je neuspjeh u Aziji i dovela SAD do najveće krize u proteklih četrdeset godina: inflacija, nezaposlenost, osiromašenje, zločin, drogiranje itd. predobro su poznati da bi zahtijevali objašnjenja. Kritičkom analizom prirode ovih neuspjeha mnogi su ljudi shvatili da su protuslovlja koja je Marx opisao prije više od jednog stoljeća još uvijek među nama i da se mogu razriješiti jedino *kvalitativnom* promjenom sistema koji ih stvara.

Povratak marksizmu, međutim, nije bio najsretniji. Marksizam koji je kao povijesni kuriozitet ušao na američka sveučilišta kao i u konzervativne marksističke političke stranke, pokazao se kao niz beskorisnih parola. Ne samo da takav marksizam nije uspio objasniti što se događa već je također težio mistificiranju stvari i uvlačio radikale u razne neproduktivne djelatnosti čije jedino političko ostvarenje je bilo upravo učvršćivanje sistema koji je trebao biti srušen. Dalekosežni programi ortodoksne Komunističke partije kao i trockističke Socijalističke radničke partije tvrdoglavo su se usredotočili na organiziranje industrijskog proletarijata, a upravo su sindikati postali vrlo djelotvorno sredstvo za smirivanje klasne borbe. Kao posljedica toga, oni su nesvjesno stvorili uznapredovalu instituciju klasnog pomirenja.

Kriza marksizma nije ništa novo za Evropljane koji su poduzeli sve moguće pokušaje da učine filozofiju »trećeg puta« sposobnom da prevlada okamenjenu neprimjenljivost onog što se službeno smatra »ortodoksnim marksizmom« nudeći istovremeno okvir unutar kojeg bi se razvijena industrijska društva mogla stvarno analizirati i promijeniti. Nažalost, marksizam »trećeg puta« dosada je učinio vrlo malo te je ostao u biti neplodan bez obzira na poticanja kritičkog proučavanja marksističkih tekstova i političkog razvoja. Jedan od razloga je njegova nedovoljna radikalnost pa se usprkos tome što je oživio uzbudljive i značajne aspekte marksizma, nije uspio vratiti samim korijenima marksizma, odnosno dati *marksističku* analizu marksizma.

Ustvari, jedan od problema s kojim su suočeni američki marksisti jest kako to da je marksizam morao biti *ponovno otkriven* nakon što je više od trideset godina životario u teorijskim okvirima da bi mogao uspješno osmisliti društvenu stvarnost i izravnu političku praksu. Takvo je stanje dovelo do pojave čitavog niza marksizama od kojih je svaki slijedeći sve besmisleniji, počevši od ortodoksne ideologije SSSR-a koja ustrajno tvrdi da je sa marksističkom teorijom sve u redu. Prema sovjetskom marksizmu, proces proleterske revolucije još uvijek traje ali klasna borba ne odvija se više u neposrednoj proizvodnji već na međunarodnoj razini gdje su dvije velike sile — od kojih svaka predstavlja jedan od dva glavna tipa klasnog interesa — neprestano suočene u ubitačnoj političkoj šahovskoj igri. Revolucionarna politika se tako bez poznavanja svih detalja i obrazloženja poistovetila sa slijepom podrškom sovjetskoj liniji u svakom času i ma o čemu se radilo. Taj reakcionarni marksizam je u zapadnoj Evropi doveo do birokratske *Realpolitik* čija je teorija postala nespojiva s praksom. U SAD, u uvjetima krajnjeg pritiska, njegovi pristalice su iščezle ili postale bezgrešne figure čija je neumorna ustrajnost imala kao objektivnu političku posljedicu stalno opravdanje za povećanje budžeta FBI-a.

U takvoj situaciji rješenje je ili potpuno odbaciti marksizam kao beskorisnu i zastarjelu ideologiju devetnaestog stoljeća ili kritički preispitati teoriju i umjesto mehaničkog nakalemljivanja mrtvih teoretskih formulacija na svaki mogući sadržaj, izvoditi teoriju iz žive političke stvarnosti. Drugim riječima, marksizam će imati smisla ako izvire izravno iz stvarnog političkog iskustva a ne iz prašnih knjiga odloženih na nepristupačnim policama knjižnica. Takvo marksističko preispitivanje marksizma osim što pokazuje važnost marksizma danas ima također bitne političke posljedice.

Očit je razlog zbog kojeg se marksizam u šezdesetim godinama morao ponovno otkrivati i zatim podvrgavati potpunoj konceptualnoj preradi. Pretvoren tridesetih godina u mrtvu ideologiju, marksizam je birokratskom instrumentalizacijom izgubio političku vrijednost. To također objašnjava kako se marksistička politička strategija izrodila u buržoasku *Realpolitik:*

kad su »marksisti« bili suočeni sa potrebom da poduzmu stvarne političke akcije morali su odložiti teoriju kako bi bili sposobni za uspješno djelovanje. Marksizam je kao ideologija beskoristan i on, ustvari, brzo degenerira u skup dogmi kojima se poklanja dužno poštovanje, ali ih nitko ne uzima ozbiljno u svakodnevnom djelovanju. Objašnjenje zašto se to desilo povlači ponovno stvaranje pravog *dijalektičkog* marksizma koji ukorijenjuje taj povijesni fenomen u stvarne društveno-ekonomske procese što nisu shvaćeni kao zasebno područje ili disciplina u građanskom smislu, već kao ono područje djelovanja koje se bavi stvaranjem i mijenjanjem svakodnevnog života.

Ta konceptualna prerada marksizma mora, svakako, početi od raširene dogme o postojanju homogene radničke klase koja se može nazvati proleterijatom i koja je, ustvari, revolucionarni nosilac društvenih promjena. Razlog tome je činjenica da su politička iskustva šezdesetih godina, pa i ona otprije, usprkos retoričkim akrobacijama »službenih marksista« pokazala da to nije tako. Postavlja se pitanje zašto je Marx došao do tog zaključka. Očito je i bez izvlačenja dugih citata iz klasičnih tekstova da je marksizam teorija čovjekovog samostvaranja, što se uglavnom zbiva ovako: na određenom stupnju društvenog razvoja kapitalizam dijeli društvo na dvije glavne klase od kojih samo jedna proizvodi, nalazeći se prema tome u mogućnosti da se realizira. Protuslovlje je, međutim, u tome da, iako je ta klasa u objektivnom položaju da postigne svoju realizaciju radom, vlasništvo i nadzor sredstava za proizvodnju je u rukama druge klase — kapitalističke klase — koja je neproduktivna i koja onemogućuje ovu realizaciju nasilnim odvajanjem subjekta (radnika) od objekata koje on proizvodi (robe) dovodeći tako do stanja *otuđenosti*. Naime, izrađujući objekt, subjekt izrađuje sam sebe pa, kada je objekt nasilno odvojen od proizvođača, ovaj gubi svoj subjektivitet i pada na razinu mrtvog i pasivnog objekta. Problem je u tome da radnik mora, da bi proizvodio, ostati kreativan subjekt, budući da jedino kreativni subjekti mogu proizvoditi, dok ga uvjeti pod kojima radi neprekidno spuštaju na razinu pukog objekta nesposobnog da shvati svoj objektivni položaj. Ali ako je tome tako, pitanje revolucije postaje nejasno. Ako, naime, radnici u kapitalističkim uvjetima proizvodnje postaju sve više otuđeni tj. nemoćni da u potpunosti shvate svoj objektivni položaj, kako mogu biti nosiocima revolucije koja kao prethodni subjektivni moment zahtijeva, upravo *pris de conscience*, razumijevanje vlastitog objektivnog položaja? Uzmimo lenjinizam (ili ono što se proizvoljno pod tim podrazumijeva tj. Lenjinove poglede kako su skicirani u »Što da se radi?«, koje je on već 1906. napustio suočen s petrogradskim sovjetom.) Taj lenjinistički odgovor koji je ustvari staljinistički ili građanski glasi ovako: obzirom da radnici ne mogu spontano dostići revolucionarnu svijest, već u najboljem slučaju sindikalističku svijest, revolucionarna svijest mora se u svrhu provođenja re-

volucije unijeti izvana tj. iz revolucionarne partije. Ali otkuda da revolucionarna partija dođe do te svijesti kad je uglavnom tvore intelektualci i bivši radnici, a samo su radnici u objektivnom položaju da stvaraju? Ovdje se staroj i obezvrijeđenoj građanskoj ideologiji opet vraća ugled: revolucija je samo protiv građanske *prakse* a ne i protiv njene ideologije. Tako marksizam postaje ostvarenje, pomoću proletarijata, te sveopće i humane ideologije koju sama buržoazija nije uspjela ostvariti.

Premda se to tumačenje može pročitati kod Marxa, ono je samo *dio* cjeline, a uzeto kao *cjelina* dovodi do neproduktivnih rezultata kao što je staljinizam. Ustvari, jaz između partije i mase, gdje prva smišlja a druga djeluje, ponovno dovodi do istog onog otuđenja koje je revolucija trebala prevladati, stvarajući od radništva ne više instrument kapitala već instrument partije ili birokracije. Nadalje, osobito u SAD i svuda gdje ne postoji nikakva značajna marksistička tradicija, ovo tumačenje ne može objasniti kako to mase slijede partiju kad su otuđene i kad je njihova spontana svijest isključivo sindikalistička. Da bi se spasila teorija morala je biti unesena još jedna *lažna* epiciklička pretpostavka: kapitalizam je na izmaku snaga i, prema tome, neće moći zadovoljiti čak ni one sindikalističke zahtjeve koje proletarijat spontano postavlja. Partija će jedina biti sposobna da ukaže na put oslobođenja i revolucija će buknuti. To objašnjava ona druga i nevjerojatna uvjeravanja službenih komunističkih krugova da se životni uvjeti radnika na Zapadu postepeno pogoršavaju usprkos očitim činjenicama u prilog suprotnome.

Opisano je kontemplativna *građanska* teorija koja isključuje sve teoretske i praktične stvaralačke djelatnosti i čiji je jedini mogući rezultat staljinizam ili potpuno trivijaliziranje marksizma. Ta je teorija predvidjela da je marksizam u prvom redu teorija čovjekova samostvaranja te ga je zamijenila njegovom mehanicističkom i volutarističkom karikaturom koja, u najboljem slučaju, može proizvesti apstraktne negacije. Vanjsko pomirenje pseudolenjinističkog pojma partije Hegel je još davno pobio svojom kritikom romantičke »lijepe duše«: već i samo postavljanje problema u kategorijama »spasitelja« i »spašenih« pretpostavlja upravo onu razliku koju revolucija mora nadvladati. Od samog početka, pitanje revolucije mora se postaviti u smislu samoposredovanja ili samooslobođenja, kao što je Marx razjasnio u svojim poznatim »Tezama o Feuerbachu«, govoreći o odgajanju odgojitelja. Proletarijat je, po Marxu, revolucionarna klasa jer radi i stvara i kao takva također stvara sebe u procesu. Pojam partije iznijet u »*Što da se radi?*« je neodrživ (i zato ga je Lenjin sam odbacio) upravo zato što je mehanički i jer ne uočava da je teorija ili ideologija održiva samo ako je prokušavana u živoj primjeni a ne ako je mehanički iscijeđena iz knjiga. Kao jedina produktivna klasa, i prema tome, jedina *stvaralačka* **klasa, proletarijat** je svakako *jedina* klasa sposobna da ponovo konstituira teoriju. Ali kako da to učini kad kapitalistič-

ki proces proizvodnje vodi prema sve većem otuđenju koje se očituje i u otuđenju znanja kao jedne od rôba na kapitalističkom tržištu?

Ovdje Lukácsevo poimanje identiteta subjekta i objekta postaje vrlo važno i omogućuje konkretnu rekonstrukciju marksizma kao *revolucionarne* teorije a ne manipulativne ideologije. Ustvari, Lukácsevo odbacivanje identiteta subjekta i objekta kao superhegelovskog pojma, čak više hegelovskog od Hegela samog, posljedica je njegovog novokantovstva a ne neadekvatnosti te ideje. Identitet subjekta i objekta je revolucionarna srž marksizma koja uz *dijalektičku* artikulaciju marksizma kao teorije revolucije pruža mogućnost i za objašnjenje povijesti marksizma i za njegovu stvarnu primjenu na današnje probleme. Što je taj identitet subjekta i objekta što ga Lukács odbacuje kao idealističku tvorevinu? To je stanje u kojem je subjekt potpuno objektiviran, odnosno kad je produktivni subjekt prisiljen djelovati kao puki objekt. Granični slučaj je, dakako, smrt, jer bi *potpuna* objektivacija značila uništenje subjektivnosti. Identitet subjekta i objekta mora se pobuniti jer slijedeća stepenica *jest* smrt: u tom stanju, obilježenom velikom napetošću, izbor je revolucija ili smrt, a ljudi koji se u njemu nalaze u objektivnom su položaju da stvarno promijene društvo koje ih je dovelo do tog stanja. Očito je bez daljnjeg razmatranja ovog pojma, da je to ustvari revolucionarna srž marksizma: povijesni razvoj kapitalizma dovodi najprije do konstituiranja proletarijata kao klase a zatim do njene potpune objektivizacije. Kao što je naglasila Rosa Luxemburg, jačanje kapitalizma u početku ovisi o postupnom obuhvaćanju nekapitalističkih (feudalnih) dobara, a nakon što kapitalizam iscrpi ova područja, on upada u krizu koju proletarijat odmah počinje osjećati kao nadolazak *potpune* objektivizacije tj. kao uspostavljanje identiteta subjekta i objekta, što dovodi do objektivnih uvjeta za revolucionarnu organizaciju. U toj situaciji ekonomske krize proletarijat — čije je otuđenje prvobitno posljedica nasilnog odvajanja subjekta i objekta — nadilazi to odvajanje tako da sam postaje proizvod kapitalističkog društva: potrošna roba prepuštena hirovima kolebljivog tržišta. No, kao *objekt*, proletarijat se ponovo susreće sa onim što je prvobitno uzrokovalo njegovo otuđenje — sa odvajanjem subjekta i objekta i, ako temeljito ne izmijeni uvjete svog postojanja, prisiljen je na samouništenje. Na tom stupnju proletarijat je prisiljen da se organizira oko ekonomskih zahtjeva (sindikati) a kad te zahtjeve kapitalizam ne može zadovoljiti, dolazi do kvalitativne promjene: od organizacija sa osnovnim zanimanjem za ekonomske probleme sindikati postaju revolucionarna tijela već sposobna da iskoriste bilo kakvu pomoć građanskih intelektualaca. Prema tome, revolucionarna organizacija ili partija nije nešto nametnuto izvana radničkoj klasi, već nešto što spontano izrasta iz nje same. Lenjinova parola »Sva vlast sovjetima«, utjelovljuje njeno ostvarenje.

Povijesno, slijed događaja okrenuo se u korist imperijalizma. Kad se proletarijat počeo organizirati u sindikate, njegovi su zahtjevi zbog novih mogućnosti širenja kapitalizma mogli biti barem djelomično zadovoljeni, tako da nikada nije došlo do *kvalitativne* promjene sindikata iz reformističkih u revolucionarne organizacije. Budući da su udruženja postala građanske ustanove, pretvorila su klasnu borbu u društvenu demokraciju, spriječivši tako stvaranje identiteta subjekta i objekta unutar proletarijata. Uvjeti za spontano prevladavanje otuđenja i sami se stvaraju kapitalističkim načinom proizvodnje potpunim negiranjem subjektiviteta proletarijata. Pa ipak, kad sindikati uspijevaju izboriti ekonomske ustupke, oni pokazuju otuđeni subjektivizam i ostavljaju radnike u lažnom uvjerenju da su u svom privatnom životu još uvijek slobodni subjekti. U stanju u kojem kapitalizam, poklanjajući sitne reforme, može sačuvati oštru razliku između radnog i privatnog vremena gdje je subjekt s jedne strane subjekt a s druge objekt, proces *spontanog* prevladavanja otuđenja zakočen je i otuđenje se čvrsto ustanovljava. U razvijenim industrijskim društvima gdje se to dogodilo, marksizam je prestao biti živa dijalektička filozofija i postao mrtva mehanicistička ideologija čije su logičke posljedice bile ekonomizam (Bernstein) i voluntarizam (zvanični lenjinizam). Postavši ideologijom, marksizam je tek odrazio postojeći građanski način mišljenja. Tako je *ekonomizam* pao žrtvom mehanicističkog scijentizma ili pozitivizma popularnog u to vrijeme: marksizam je zapisan u zvijezdama pa je dovoljno jednostavno čekati na njegov nužan i predodređen dolazak. *Voluntarizam* je na drugoj strani postavio marksizam kao kantovski etički ideal što ga treba silom nametnuti otuđenoj stvarnosti koja će inače ostati za njega neosjetljiva. Ovo bi vjerojatno bio zadatak predanih revolucionara. (Austrijski marksisti, još više od ranog Lenjina, pripadaju toj vrsti.)

Sa procvatom imperijalizma, proletarijat razvijenih industrijskih društava prestao je biti objektivni nosilac društvene promjene pa kad su uoči prvog svjetskog rata razne socijalističke partije podupirale ratnu napetost, to nije bila izdaja vodstva već posljedica činjenice da su proletarijati raznih nacija bili uspješno uključeni u nacionalne kapitalističke sisteme i da su njihovi neposredni objektivni ciljevi bili najprije nacionalno a tek onda klasno usmjereni. Ekonomski procesi imperijalizma su identitet subjekta i objekta premjestili u kolonijalni svijet koji je tako postao revolucionarno poprište dvadesetog stoljeća. Suočen sa brutalnim ekonomskim iskorištavanjem od strane kapitalizma, tzv. treći svijet postao je novo poprište revolucionarne promjene. Pod ruhom nacionalnih oslobodilačkih pokreta klasna borba se preselila, kao što povijest prošlog stoljeća jasno pokazuje.

To ne znači da možemo potpuno otpisati proletarijat kao povijesno zastarjelu klasu koja više nema utjecaja na određiva-

nje revolucionarne društvene promjene jer bismo, učinivši to, zapali u pogrešku kripto-objektivnog idealizma pripisanu »službenom marksizmu« tj. u svrstavanje raznolike i zamršene stvarnosti u pojednostavljenu kategoriju koja skriva više nego što razjašnjava. Štoviše, danas se apstraktni pojam »proletarijat« ili »radnička klasa« mora bezuvjetno podvrći istoj onakvoj kritici kakvu je Marx iznio u vezi s Malthusovim pojmom »stanovništva« u djelu »*Prilog kritici političke ekonomije*«. Problem Malthusovog pojma stanovništva je, prema Marxu, u tome što je, iako se čini da je najkonkretniji od svih pojmova, jer se naizgled bavi živim ljudima od krvi i mesa, u stvari vrlo apstraktan i ne sadrži vrlo važne karakteristike stvarnosti koju želi opisati. Svrstavajući sve ljude u opću kategoriju stanovništva Malthus zanemaruje konkretne razlike unutar te skupine tj. starost, spol, klasnu pripadnost itd. Zbog toga Malthus, između ostalog, nikada nije shvatio značaj klasne borbe i dijalektičkog povijesnog procesa već je u pao u apstraktni mehanizam koji opisuje vrlo malo a objašnjava još manje. Govoriti o »proletarijatu« u današnjim SAD isto je tako apstraktno kao Malthusovo pripovijedanje o stanovništvu. Pokušaj da se u istu kategoriju svrstaju dobro plaćene i podosta privilegirane skupine poput građevinskih radnika zajedno sa zapostavljenim skupinama kao što su pomoćni radnici, završava kočenjem stvarnih objektivnih društveno-ekonomskih snaga koje djeluju u razvijenim kapitalističkim društvima i promašenim organizacijskim pokušajima nekih dijelova Nove ljevice. Objektivna činjenica s kojom se moramo suočiti jest da je američka radnička klasa vrlo rascjepkana na kulturnom, političkom i psihološkom ali i na ekonomskom i društvenom polju pa bi svaka konkretna klasna analiza morala priznati postojanje više od tuceta *kvalitativno različitih* proletarijata od kojih su samo jedan ili dva blizu stanja identiteta subjekta i objekta i prema tome potencijalno revolucionarna.

Nadalje, čak se i objektivne revolucionarne mogućnosti tih grupa moraju procijeniti u odnosu na mogućnosti monopolističkog kapitalizma da ih uklopi u sistem zadovoljavajući njihove ekonomske zahtjeve, kad su ovi konačno iznijeti i potpomognuti nekim organizacijama. Marksizam je oduvijek bio sklon pretpostavci da će kapitalizam propasti sutra ako ne već i prije i da će, prema tome, svaki njemu upućen ekonomski zahtjev predstavljati poslovičnu slamku koja lomi devina leđa. Taj mehanicistički proračun koji neprestano previđa ono što se može nazvati utopijskim momentom ostavio je niz pogrešaka i nazadovanja koja se mogu usporediti samo sa neuspjesima kripto-idealističkih ortodoksnih marksista pri pokušajima marksističkog prikaza i preispitivanja marksizma. Stvar je u tome da je monopolistički kapitalizam vrlo jak i moćan i da samo program sa dalekosežnim organizacijskim ciljevima može imati revolucionarni značaj. Ovaj program mora se temeljiti na objektivnim potrebama za kvalitativno drugačijim načinom života, a ne na nemogu-

ćnosti kapitalizma da ispuni ekonomske zahtjeve. Ovaj kratak prikaz daje osnovu za marksističko objašnjenje neuspjeha klasičnih proleterskih revolucija, za uspješno uklapanje proletarijata i za premještanje revolucionarnog poprišta sa razvijenih industrijskih društava na društva kolonija ili trećeg svijeta. To također daje moguće objašnjenje činjenice da su skupine kao crnci, žene i studenti u SAD objektivno i potencijalno revolucionarnije od onog što se smatra klasičnim proletarijatom i zašto neposredna proizvodnja nije više jedino glavno revolucionarno poprište. Stanje opisano kao identitet subjekta i objekta sada prevladava u tim grupama i otkada je kapitalizam totalizirao svakidašnji život, revolucionarna poprišta premjestila su se također na potrošnju i način življenja.

Pokušaj da se objasni postvarenje proletarijata doveo je do preispitivanja drugog glavnog marksističkog pojma koji, nažalost, ni sam Marx nije nikada proučio. Što tvori klasu? Dogmatski ortodoksni odgovor jest da je kriterij odnos prema sredstvima proizvodnje. Objašnjenje je ovakvo: onaj koji posjeduje sredstva proizvodnje i unajmi rad je buržuj, a onaj koji prodaje svoju radnu snagu je proleter. Danas je, naravno situacija vrlo zamršena jer u SAD nije teško pronaći »radnike« koji posjeduju dionice — iako ih ima vrlo malo — i pripadnike »buržoazije« koji teško rade. Marxov kriterij za klasno određenje je vrsta životnih djelatnosti kojima se ljudi bave. Budući da različite vrste djelatnosti vode do različitog shvaćanja realnosti, razlučivanje proletarijata od buržoazije bilo je u Marxovo doba održivo. Radnici provode najveći dio svog vremena »*proizvodeći*« dok buržuji provode veći dio vremena pasivno »*konzumirajući*« ono što su radnici proizveli. Kao rezultat, razumljivo je zašto je buržoaska ideologija u osnovi kontemplativna i pasivna, dok su radnici objektivno u stanju da, nakon što su jednom preuzeli vlast, stvore korjenito i kvalitativno drugačije društvo.

Kao što je već pokazano, zbog pojave imperijalizma taj proces nije doveden do revolucionarnih posljedica i uz kapitalizam koji totalizira svakidašnji život tj. prodire ne samo u proizvodnju i kulturu već i u potrošnju i međuljudske odnose, konceptualno preispitivanje klasne strukture mora početi analizom totaliteta svakidašnjeg života. Ako je karakter svakidašnjeg života takav da dovodi do onog što je bilo opisano kao stanje identiteta subjekta i objekta, moguće je ljude dovedene u takvo stanje smatrati u najmanju ruku potencijalno revolucionarnima. Važno je naglasiti »potencijalno« jer je dosadašnje raspravljanje bilo usredotočeno na subjektivni moment revolucionarne svijesti koji je samo nužan uvjet za revoluciju premda je sam kao i svi drugi subjektivni momenti također objektivan. Ukoliko objektivno stanje nije takvo da su revolucionarne snage jače od postojećih vladajućih klasa, revolucija je nemoguća. Dakle, iako takve skupine kao što su žene, studenti i crnci mogu imati ob-

jektivnu revolucionarnu svijest, to još nije dovoljno da bi oni mogli uspješno provesti revoluciju.

Ustvari, revolucionarne mogućnosti tih skupina moraju se procijeniti drugačije od načina mehanicističkog ortodoksnog marksizma koji revolucionarne mogućnosti pojedinih grupa procjenjuje u skladu sa pretpostavkom da monopolistički kapitalizam neće moći zadovoljiti njihove zahtjeve, ili, na još ciničniji način, očekujući da će te grupe onemogućiti normalno djelovanje kapitalizma dajući time SSSR-u značajne prednosti u međunarodnoj borbi super-sila. Valja ponoviti da monopolistički kapitalizam može na kraju ispuniti sve ekonomske zahtjeve ovih grupa tako da se, osim ako utopijski moment koji se podiže usporedo sa ekonomskim zahtjevima nije također naglašen, revolucionarne mogućnosti mogu lako otkloniti.

Unutar takvog konteksta revolucionarni zadatak nije pokušaj neposrednog provođenja revolucije — što bi od samog početka bilo osuđeno na neuspjeh — već nastojanje da se ostvare *uvjeti* u kojima se može provesti stvarna revolucionarna borba. Ovdje se pojavljuje utopija: ne kao apstraktna slika zemlje koja postoji samo u mislima, niti kao najviši stupanj raja u kojem bi sve bilo dobro i dovršeno, već kao *telos* koji daje smisao svakodnevnim djelatnostima dajući im svrhu.

Želja za nečim što bi se moglo opisati kao »besklasno društvo«, a pod čime se podrazumijeva društvo u kom nijedan čovjek nije oruđe drugog čovjeka, gdje nema iskorištavanja ni potiskivanja, objektivna je činjenica koja je u velikoj mjeri dio stvarnosti. Kao što je naglasio Gramsci, »objektivno« valja shvatiti kao završni proizvod nekog subjektivnog procesa. Prema tome, te su »utopijske« težnje življe i stvarnije od objektivne stvarnosti iznad koje i protiv koje moraju biti iznijete. Dok su ti objektivni sadržaji produkti sada mrtvih subjektivnosti za koje se može reći da žive samo kroz društvenu težinu postojećih ustanova, te nove »utopijske« težnje su izraz živuće subjektivnosti koja se pretvara u objektivnosti sutrašnjice.

Nadalje, u društvu poput SAD gdje je građanski način života razotkrio svu svoju prazninu i sada se pokazuje dosadnim i beznačajnim, više nego u danima *fin de siècle-a* koje su Lukács i Thomas Mann tako oštro kritizirali i zadivljujuće opisivali, rad na stvaranju socijalističkog društva je jedna od rijetkih osmišljenih djelatnosti preostalih u jednom takvom otuđenom društvu. Za poduzimanje takve revolucionarne djelatnosti jedna od najvećih zapreka je baš dogmatski marksizam kao mrtva ideologija koja isključuje stvarnost i krivo usmjerava praksu. Pravi marksizam danas mora proizlaziti iz konkretne prakse a ne iz dogme pojačane puškom.

Što je praksa iz koje proizlazi taj kritički marksizam? Očito je da to nije otrcana partijska politika devetnaestog stoljeća već stvarna praksa koja se zbiva. U SAD, nakon brodoloma previše optimističkih nada teoretski naivne Nove ljevice, sada se od-

vija proces ponovnog uspostavljanja teorije i praktičkog organiziranja. Nagli porast velikog broja seoskih komuna malo previše usmjerenih na ugodan način života, veliko zanimanje za organizaciju društva i nicanje svih vrsta grupa usmjerenih na kvalitativnu promjenu svakidašnjeg života pruža raznolikost prakse iz koje proizlaze izložena teoretska razmatranja. Amerika nema nešto što bi se moglo nazvati živom marksističkom tradicijom, što objašnjava povremenu nezrelost nekih pisaca Nove ljevice. No, to je također prednost jer mrtvi teret neplodnog i ideološkog marksizma ne tereti naša ramena. Ma koliko se to činilo paradoksalnim, zbog svega što je ovdje opisano, možda je lakše oblikovati i primijeniti novi kritički marksizam u SAD nego bilo gdje drugdje na svijetu.

HUMANE VRIJEDNOSTI U MARXOVOJ KONCEPCIJI I NADILAŽENJE UTOPIJE

Dragan Stoianovici

Bukurešt

Za suvremene društvene nauke, baš kao i za filozofsko razmišljanje u pravom smislu riječi, za odluke i za veće praktične angažmane čovjeka naše epohe, teoretski rezultati koje je dobio Marx proučavanjem društva, njegova metoda, ljudski ideali utjelovljeni u njegovoj misli i njegovom djelu prepuni su značenja svaki odvojeno, a tim više promatrani u cjelini, kao izrazi njegove kompleksne i primjerne ličnosti. To potvrđuje intenzivan i uvijek ponavljan napor da se njegovo djelo shvati u njegovoj autentičnosti, da se prijeđe svaka jednostranost, bilo optička bilo konjunkturalna i sve što bi moglo sputati mogućnost pravilnog shvaćanja njegova revolucionarnog smisla i time njegove preobražavalačke moći. Istovremeno vidimo kako s punom aktualnošću iskrsavaju problemi koji se tiču odnosa između Marxove i Engelsove misli, s jedne strane, a filozofskih, socijalnohistorijskih i ekonomskih teorija koje su oni sami smatrali izvorima ili polazištima njihove duhovne formacije s druge strane.

U tom smislu ne može se niti u naše vrijeme pripisivati samo historijski interes vezi koja postoji između Marxa i utopijskog socijalizma, bilo da se radi o Marxovom poimanju nadilaženja utopije u čitavoj svojoj širini, bilo da se radi o naglašavanju veze odnosa između njegove vizije novog humanizma i humanističkih ideala utjelovljenih u djelima predstavnika utopijskog socijalizma. Mi ovdje ne govorimo o humanizmu u uskom povijesnom smislu, koji graniči sa skučenom teoretskom tradicijom, već o onim idealima oslobođenja, socijalne pravde i skladnog razvitka čovjeka, koji stvaraju vezu između različitih historijskih pokreta ljudske emancipacije i koji čine osnov tvrdnje, po kojoj je Marxova misao nastavljač progresivnih ideja i ideala revolucionarnih epoha. Taj kontinuitet ostaje realan i značajan, čak i kada smo savršeno svjesni promjene povijesne perspektive koju

je označio Marx, kada je spojio te ideale sa znanstvenom spoznajom novih povijesnih mogućnosti, koje pruža ljudska praksa, i sa revolucionarnim snagama sposobnim da ih realiziraju. Kada pretpostavimo — kao što to moramo učiniti u povijesnoj viziji — da ta promjena perspektive također povlači, djelomično novu definiciju tih ideala i na svaki način obogaćenje tih vrijednosti u samoj njihovoj supstanciji.

Nadilaženje utopije treba promatrati opet, kao *cjelinu* koju sačinjavaju različite komponente Marxove koncepcije čovjeka i društva; to će reći ne kao izvanjsko dodavanje jedne eksplikativne ekonomsko-političke teorije, jednoj viziji i jednom projektu ljudske emancipacije, preuzetih kao takvih, ali do tada bez naučne baze uvjeta njihove realizacije. Upravo zato što u njegovoj koncepciji, rušenje ekonomskih i političkih struktura kapitalističkog društva, treba da utre put jednom kvalitativno novom pokretu, okarakterizanom radikalno drugačijom pozicijom čovjeka — koliko individualnog toliko i kolektivnog — ali čovjeka koji je sa subjektivnog stanovišta u stanju biti nosilac tog pokreta, jednako je potrebno u definiciji Marxovih odnosa sa utopijskim socijalizmom, shvatiti što je novo i revolucionarno u njegovoj antropologiji, u njegovoj viziji čovjeka i njegovih vrijednosti.

Na taj način jasno je da je diskusija o smislu nadilaženja utopije po Marxu, u biti diskusija o njegovoj koncepciji gledanoj kao cjelina, uključujući smisao njegova humanizma, diskusija koja je, zna se, izazvala različite interpretacije i polarizacije, i koja je u stvari jedan od načina angažirane filozofske misli o čovjeku i suvremenom društvu.

Ono što su Marx i Engels cijenili u djelima utopista-prethodnika socijalizma, je optužba, direktna ili indirektna, fenomenâ dehumanizacije, potčinjenosti, materijalnog osiromašenja i duhovnog sakaćenja stvaralaca društvenog bogatstva, isto kao i njihova vizija jednog sistema društvenih odnosa, sposobnog da podrži dostojanstvo čovjeka i slobodan razvoj sposobnosti i talenta svakog pojedinca. Kako znamo, utopijski socijalisti nisu otišli daleko u spoznaji ekonomskih mehanizama eksploatacije, isto kao ni uvjeta i praktičnog načina njezina ukidanja. Slika utopijskog društva razrađena je naprotiv do u detalje i ona sadrži ne samo sistem organizacije rada i javnih poslova, već i običaje, odgoj, ponašanje i vjere članova zajednice — ukratko sve što se odnosi na blagostanje pojedinca i što je u skladu sa javnim dobrom. Djelo stvaraoca znanstvenog socijalizma predstavlja se u svojoj cjelini drugačije, bilo da ga se promatra sa stanovišta njegove duhovne biografije, bilo s onog relativne važnosti, sa strane posvećene analizi sadašnjosti, te one gdje izlaže svoju viziju budućnosti. Poslije proniclјive analize fenomena ljudskog otuđenja, sa svojim brojnim oblicima, koju nam daje u svojim ranim radovima, Marx posvećuje svoju intelektualnu energiju produbljenom izučavanju ekonomije i političke strukture kapita-

lističkog društva, dinamici borbe klasa koju on doživljava u sebi, eksplikaciji perspektiva proleterske revolucije, polazeći od svojih premisa i mogućnosti realizacije. On skicira samo u glavnim crtama konfiguraciju društva budućnosti; definira ga po onom što je u njemu bitno: ukidanje privatnog vlasništva, slobodna i svjesna organizacija uzajamnih odnosa među ljudima i progresivni nestanak ustanova i društvenih oblika koji klasiraju društvo i koji inkarniraju otuđenje čovjekovo, koliko u sferi materijalne produkcije, toliko i u drugim životnim domenama. Teoretsko razmišljanje pojavljuje se kod njega sa zadaćom, ne da pruži čovječanstvu idealan model organizacije i života sve dotle zapostavljen, model čudesnih vrlina, nego da rasvijetli mogućnosti i perspektive aktualnog historijskog pokreta, smisao i puteve djelovanja društvenih snaga, sposobnih da revolucioniraju postojeće strukture i iniciraju radikalno novu društvenu praksu. Dakle konfiguracija i humana vrijednost novog tipa historijskog praxis-a ne može se izraziti samo u okviru objektivnog, utvrđenog plana, već traži potpuno nov položaj ljudskog subjekta u krilu svojeg stvaranja, novu mogućnost i djelokrug njegova svestranog razvitka, te da se njegove sposobnosti definiraju i redefiniraju bez prestanka i u cjelini u manifestacijama njegova individualnog i kolektivnog života.

Činjenica da u svom teoretskom djelu Marx nije bio preokupiran kao utopijski socijalisti time da oslika do u detalje oblike društva budućnosti, mogla bi se sigurno protumačiti kao znanstvenikov stav, koji upravo zbog toga što stvara naučno djelo, nije raspoložen širiti društveno predskazivanje izvan granica dozvoljenih znanstvenom metodom, primijenjenom na disponibilne podatke o objektu njegova istraživanja. Jer inače bi proricanje ili jednostavna igra imaginacije mogli zauzeti mjesto predskazivanja. Međutim jedno slično objašnjenje ne bi se moglo smatrati dostatnim, baš zbog toga jer ne vodi računa o jednoj bitnoj crti Marxove koncepcije komunističkog društva, o prirodi historijskog pokreta koji vodi do ukidanja ljudskog otuđenja u njegovim različitim oblicima. Razlika između humanih svojstava te nove historijske prakse i oblika ranijeg društvenog pokreta je tako velika da je bila obilježena kao razlika koja postoji između istinske historije čovjekove i njegove prethistorije. Po Marxovoj viziji, revolucionarna transformacija društva u smislu ukidanja privatnog vlasništva otvara životu i ljudskom djelu nove horizonte, koji nisu ograničeni izvjesnim obilježjima — ustanovama vezama, načinima ponašanja, vjerama itd. — ustaljeni i unaprijed zamišljeni kao adekvatni za stalne potrebe ljudske prirode, već zamišljeni kao polje autentičnog individualnog i kolektivnog stvaranja čovjeka koji je potpuno usvojio ulogu subjekta svoje vlastite povijesti. Pojednostavljeno možda u određenoj mjeri, moglo bi se reći da ako je za utopijski socijalizam buduće društvo zamišljeno kao stanje u kojem čovjek mora dobiti određeno mjesto ili se sam smjestiti u sredini koju zahtijeva njegova pri-

roda, njegove potrebe i njegovo blagostanje, za Marxa, komunizam kao ljudska emancipacija znači u pravom smislu riječi *djelo povijesti*, slobodnu organizaciju po članovima društva, oblika kontakta i suradnje koji bi bili sposobni stvoriti okvir za manifestaciju i razvitak njihovih bitnih snaga, i koji bi sami činili jednu takvu manifestaciju obnavljanja i obogaćivanja ljudske subjektivnosti, jednog mnogostranog razvitka ličnosti na ljestvici čitavog društva.

Prema tome, ono što se nameće i što se mora uzeti u razmatranje i u ovom kontekstu, je bitno historijski i dijalektički karakter Marxove vizije čovjeka. U uvjetima društvene prakse koja ostaje pod znakom otuđenja, izvjesni rezultati ljudske aktivnosti, ekonomske forme, političke ustanove, itd, mogu zadobiti »realnost« jedne posebne vrste i privući pojedinca u svoj pokret kao objekt, kao sredstvo za realizaciju nužnosti koja je njenu strana. Daleko od toga da sačinjavaju izraz njegove ličnosti, način afirmacije njegovih životnih snaga, oni ipak mogu djelovati kao izjednačene sile protivne razvitku individualnosti i njegove sposobnosti stvaranja. Nadilaženje te historijske situacije bitno je za društvenu praksu potpuno različitu od one koju Marx povezuje s idejom ljudske emancipacije u perspektivi komunizma. Proces društvenog života u svim njegovim oblastima tamo gdje on počinje biti neposredan izraz potreba i težnji svojstvenih »podruštvljenom pojedincu«, time se samim prepušta jednoj promjeni koja je u kontaktu sa ličnošću pojedinaca i društvenih skupina, a u vremenskoj perspektivi u kontaktu sa mnogostranim bogaćenjem ljudske subjektivnosti u praksi i njoni samom. Sama »istinska povijest« čovjeka, nije gledana kao neko »stanje«, kao nešto izuzetno od historičnosti; i vrijednosti različitih društvenih formi, načina života itd, u toku ljudske emancipacije, bitno se drži mjere u kojoj su one autentično povijesno djelo mase članova društva.

Ovdje se radi o jednoj dimenziji Marxove koncepcije koja nije uvijek dovoljno istaknuta, ali koja nam se prikazuje na pregnantan način, ako se promatra sa stanovišta životnih problema čovjeka naših dana, i ako je ona od bitnog značenja u kontekstu diskusije o utopiji i njenom nadilaženju. Mi ćemo je danas shvatiti još jasnije, zahvaljujući naporima marksističkih istraživača koji su pledirali za čitanje Marxovih djela sa stanovišta ljudske vrijednosti, humanizma — za jednu lektiru koja mnogo otkriva, ne samo kad je riječ o njegovim ranim radovima, već i kad se radi o onim zrelim. Rigorozna naučna analiza ekonomskih mehanizama i političke aktualnosti itd, koja daje Marxovim zrelim radovima drugu fundamentalnu dimenziju nadilaženja utopije, ne smije dozvoliti da zaboravimo stalnu humanističku bit njegove misli. Strogo izučavanje anatomije kapitalističkog društva popraćeno je kod njega na značajan način njegovom kritikom sa stanovišta čovjekovih vrijednosti; eksplikacija i naučno predviđanje podvostručene su humanističkom odlukom i revo-

lucionarnim angažmanom. To nije slučajnost kod jednog mislioca koji izučava društvo svoga vremena u perspektivi revolucionarne transformacije, konstituiranja društvene prakse jednog radikalno novog tipa, u centru kojeg će biti smješten čovjek i slobodan razvoj njegove ličnosti. Transformacija koja traži materijalne premise koje se stvaraju u uvjetima kapitalizma, ali također i svjestan izbor najpotlačenije klase, njeno konstituiranje kao »klase za sebe«, sposobne da postane predmetom te superiornije prakse.

U tome postoji jedan dinamički i ireduktibilni reciprocitet, koji je Marx zamijetio više puta u njegovom teoretskom aspektu i njegovim praktičnim implikacijama. Dakle, upravo na neznanju temelje se određene interpretacije koje osporavaju etički humanizam Marxove misli. Jedna od tih nedavnih interpretacija predlažući razlikovanje »humanizma ideala« i »humanizma principa«, nastoji zasnovati tvrdnju po kojoj Marx nije bio etički humanista, jer se u njegovoj viziji niječe svaka bitna vrijednost ili dostojanstvo postojećih pojedinaca, i priznaje im se samo instrumentalna vrijednost namijenjena pripremanju i ubrzavanju te budućnosti, gdje će biti moguća samo ljudska razotuđena, kreativna ličnost. Jednom riječju za Marxa bi postojao samo »jedan humanistički *ideal* za budućnost, a ne i humanistički principi za sadašnjost«.[1]

Jedna iskrivljujuća interpretacija te vrste, sagrađena na čitanju s predrasudom fragmentarnih tekstova, jednako se suprotstavlja smislu Marxovih napisa, uključujući i njegove zrele radove. U »Kapitalu« on ide ne samo za otkrivanjem zakona kretanja kapitala na temelju kojih je čovječanstvo prisilieno na »*proizvodnju zbog proizvodnje*« i na »razvijanje *proizvodnih snaga* i *materijalnih uvjeta* koji jedini mogu stvoriti bazu novog i višeg oblika društva«,[2] on također otkriva i osuđuje štetne posljedice rada u tvornicama koje zadobivaju radnici, »intelektualna pustošenja« prouzročena kapitalističkom eksploatacijom dječjeg rada, »organizirano uništavanje osobne vitalnosti, slobode i nezavisnosti« radnika; protestira protiv dehumanizacije u njezinim različitim očitovanjima i osuđuje njene apologete, brani one kojima su ljudsko dostojanstvo i vrijednost bili oduzeti na najokrutniji način. Naravno on ne djeluje u perspektivi idealizirane prošlosti, nego u perspektivi budućnosti za koju je sam kapital stvorio materijalne premise, budućnosti koja nije nešto što se *nudi* radniku, nešto što ga *čeka*, već nešto što može nastati kao *njegova* tvorevina, nešto što je već u samom svom postanku i razvitku u isti mah izraz i sredina za slobodan razvoj njegove ličnosti.

---

1) G. L. Kline, **Was Marx Ethical Humanist?** u **Proceedings of the International Congress of Philosophy**, vol. II, Herder, Beč, str. 73.

2) K. Marx, **Kapital**, prva knjiga, tom treći, Ed. Sociales, Paris, 1950, str. 32.

Jedna takva vizija nije spojiva s indiferentnošću prema degradaciji vrijednosti ličnosti kod onih koji su pozvani da budu nosioci revolta protiv vlastitog društvenog stanja, nosioci jednog konstruktivnog djela koje stvara novo čovječanstvo. Može li se zamisliti stvaranje buduće ličnosti višestruko razvijene na tlu bez ljudskih vrijednosti, kao jednostavan efekt akcije objektivnih faktora rada i društvenog sistema? Humanizam »ideala« koji u isto vrijeme ne bi bio humanizam sadašnjosti, izgleda s tog stanovišta utopistički i stran, bitno dijalektičnoj koncepciji Marxa.

Sudbina društva budućnosti nerazdvojiva je, u viziji tvoraca naučnog socijalizma, od procesa transformacije proletarijata koji od klase po sebi postaje klasa za sebe, procesa koji se definira pomoću vrijednosti ideala, kolektivnog opredjeljenja, isto kao i sposobnosti revolucionarne akcije. Njihovo teoretsko djelo, njihovi novinski napisi i lična korespondencija ogledalo su silnog napretka i promjena tog pokreta; odraz su, osim fenomena deterioracije vrijednosti i uništenja ljudske spiritualnosti u sistemu odnosa uspostavljenih ekonomskim zakonima kapitala, događaja velike povijesne važnosti, postojanja i buđenja duhovne energije i latentnog morala proletarijata, energije koja nagovještava novi tip čovjeka isto kao i nov model ljudskih odnosa. Evo jednog bučnog fragmenta što ga je Marx napisao još u svojoj mladosti: »Kad se *radnici* komunisti ujedine, doktrina i propaganda su njihovi prvenstveni ciljevi. Ali oni time istovremeno stječu novu potrebu, koja se kod njih javlja, potrebu za društvom i ono što izgleda sredstvo postaje cilj. . . Bratstvo ljudi nije kod njih prazna fraza nego istina, i plemenitost čovječnosti svijetle nad tim likovima očeličenim radom«.[3]

Prava ljudska solidarnost koja se na taj način odražava nije u ovom kontekstu spomenuta sa stanovišta njene instrumentalne vrijednosti — kao faktor konstituiranja borbene snage rada koji se mora suprotstaviti moći kapitala organizacijom i jedinstvom — premda njezina povijesna važnost bitno i to uvažava. Ovdje ju je Marx naglasio zbog njene apsolutne vrijednosti, kao vrijednosti-cilja, kao izraza jedne još nedovršene ljudske mogućnosti, prigušene, iako nikada potpuno ugušene. Za ugnjetavanog i ponižavanog pojedinca, čin ponovnog nalaženja ljudske uzvišenosti, težnja ujedinjenju sa sebi sličnima, koja čini cjelinu i bogatu ličnost pozdravljena je od Marxa kao nada i odobrenje.

Ako Marxovo nadilaženje utopističke vizije socijalizma promatramo ne samo sa stanovišta naučnog istraživanja odnosa kapitalističke proizvodnje i sazrijevanja društvenih kontradikcija koje je ono stvorilo, nego isto tako sa stanovišta njegove antropološke koncepcije, osnovane na specifičnom pojmu praxis-a,

---

3) K. Marx, **Rukopisi iz 1844** (Politička ekonomija i filozofija). Ed. Sociales, Paris, 1962, str. 107—108.

vidimo kako se pregnantno javljaju implikacije ideje organske uzajamne povezanosti između revolucionarne transformacije društvenih odnosa, potiskivanja formi i struktura koje predstavljaju otuđenu objektivizaciju ljudskih snaga, i, obnavljanja u tom procesu i putem njega, same subjektivnosti čovjeka, njegova načina odnošenja prema prirodnoj okolini i ljudskim bićima koja ga okružuju, sebi sličnima i samom sebi.

Prevela Ž. Boić

IDEOLOGIJA KAO STVARNOST

Hotimir Burger

Zagreb

Razmatranje ideologije i ideologijskog, posebno onda kada za temelj svog pristupa uzima Marxovo određenje ideologije, ne može mimoići filozofiju u kojoj je taj fenomen u različitim vidovima uvijek već prisutan i kojom je, bez obzira na to da li samo negativno ili i pozitivno, njegova elaboracija u Marxovu djelu omogućena, kao što s druge strane to razmatranje ne može mimoići distanciranje od filozofije, koja i sama u raspravi o ideologiji kao ideologijska biva raskrivana. To će reći: ideologija je u najboljem smislu kritički pojam.

U svojim razvodnjenim i pravog dosega lišenim značenjima ideologija je danas prisutna u raznim sferama, akademskim, političkim i svakodnevnim obično u značenju 'iskrivljene', 'ishitrene' svijesti, ili u smislu neke ciljeve postavljajuće klasne i usko političke teorije. U svom prvom određenju ona obično biva shvaćena kao spoznajni problem, a u drugom manje više proizvoljno zamjenjivana s utopijom. I u jednom i u drugom značenju ideologija obično izaziva tek niz pitanja na koja se teško mogu naći zadovoljavajući odgovori.

Iako se čini kao da kvalificiranje teorije ideologijskom govori o njenoj neutemeljenosti, osnovni je problem upravo u tome da se pokaže kako je ta neutemeljnost teorije indeks neutemeljenosti svih sfera i relata koji određuju suvremeni opstanak, da teorija nije ideologijska, jer to želi biti, već jer takva mora biti; tek to daje nam za pravo da određujemo ovo doba kao doba ideologija ili, čak kao *ideologijsko doba.*

Određenja ideologije koja su dana prije nego što je njen fenomen sa punom sviješću uočen, da je ideologija učenje ili čak 'znanost o idejama' (Science des idée), pri čemu se ideje pretpostavljaju kao 'jednostavni fenomeni ljudskog duha' (francuski ideolozi) ili, da je to 'jedinstvo logike i metafizike' (Rosenkranz) nisu blizu tome da predmet osvijetle. Štoviše, pod svjetlom ove

sistematike kao da ono bitno što ideologiju omogućava i čini onime što jest iščezava. Kao 'jedinstvo logike i metafizike' ideologija je apsolutna znanost i tako nešto neposredno drugo od ideologije kao nečeg bitno relativnog.

Ako bismo htjeli odrediti 'područje' ili sferu u kojoj ideologija kao takva opstoji, tada to ne bi bila priroda. Priroda i prirodno već na prvi pogled s ideologijom nisu u vezi. No, razmotrimo li naš odnos naspram prirode koji je teoretski fiksiran u tzv. prirodnoj znanosti i u tom odnosu otkrit ćemo nešto ideologijsko. Ono je nadasve prisutno u 'slici prirode' koju ta znanost proizvodi, rukovođena u svome pristupu sasvim određenim interesima. Ta je slika 'apstraktna', jer apstrahira od svega onoga što tim interesima ne odgovara. U liku svojih najvećih predstavnika ta je znanost toga i svjesna: »Pojmovi života i duše ne pojavljuju se u atomskoj fizici, stoga se ne mogu niti indirektno kao kompliciranе posljedice izvesti ni iz jednog prirodnog zakona« — tvrdi W. Heisenberg.[1]

Prirodna znanost dakle nije prirodna, ili nije priroda sama. Upravo zato jer je i sama *povijesna*, moguće je i o njoj govoriti kao o ideologiji. Razmatranje ideologije moguće je stoga samo u povijesti i u eksplicitnom nadovezivanju na povijesno. To, dakako, ne na taj način da se čitava tema relativira, već da razmatranje pretpostavlja bar implicitan odgovor na pitanje o povijesti samoj.

Marxov pristup povijesti, što ga je on u okvirima klasične filozofijske terminologije odredio kao *praktički materijalizam*,[2] predstavlja pokušaj da se prevlada građanski i predgrađanski pristup povijesti koji povijesno vidi kao posebnu sferu ili 'rod bitka', koji započinje i završava djelovanjem i odlučivanjem, tako da filozofiji ili znanosti te sfere nije cilj istina kao takva već djelo (Aristotel), zatim kao pravnim i moralnim normama reguliranu volju (Kant), te kao razvoj duha, napredovanje svijesti o slobodi, tako da povijest svoj supstrat ima u filozofiji (Hegel). Ono što Marxov pristup bitno određuje, to je uzimanje za osnovu stava koji je u klasičnoj filozofiji svoje prvo, iako svih svojih aplikacija još ne svjesno, utemeljenje dobio u Kanta, stava da je razlikovanje teorijskog i praktičkog (kao povijesnog) samo uvjetno i da je »svaki interes uma najzad praktički, pa je čak interes spekulativnog uma sam uvjetovan i potpun jedino u praktičkoj upotrebi«.[3] Svojim stavom da je filozofija *njezino* vrijeme izraženo u mislima, a još više izvedbom svoje filozofije koja teorijsko i praktičko doista ne razlikuje, Hegel je već potpuno svjestan toga da je nestajanje te razlike *povijesni* rezultat. U svojem pristupu povijesti Marx to eksplicite izvodi. Ono što njega kao

1) W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften, 9. Aufl., S. Hirzel Verl. Stuttgart 1959, S. 157.
2) Marx — Engels, Njemačka ideologija, Naše teme br. 5, 1967, str. 882.
3) I. Kant, Kritika prakt. uma, Kultura, Zagreb 1956, str. 142.

mislioca izdvaja, to je na vlastitim istraživanjima povijesti ustanovljeno uvjerenje da ima tako nešto kao *materijalnost* u povijesti koja na određeni način njeno zbivanje omogućuje i određuje. Utoliko je njegov stav kao *praktički* ili *povijesni* materijalizam moguć.

Nije dakle slučajno što Marx u raspravi s njemačkom *filozofijom* (objavljenom pod naslovom Njemačka ideologija) a u namjeri da promišlja *povijest* ustanovljava da je ideologija »jedna strana povijesti«.[4] Ideologija za njega nije na ovaj ili onaj način shvaćena svijest, jer govori o 'moralu, metafizici, religiji i o ostaloj ideologiji, te o *njima odgovarajućoj svijesti*'[5] (podvukao H. B.), što ne znači da nema ideologijske svijesti.

Razmatrana kao način ili čak 'metoda' mišljenja, ideologija je 'proizvođenje ispravne (richtig) svijesti o postojećem'.[6] Ta 'ispravna' ili 'točna' svijest o postojećem proizvedena je na taj način što je ono 'fiksirano'.[7] Time što je shvaćeno kao fiksno, nepromjenljivo, ono je izdvojeno iz povijesnog tijeka i na taj način apstraktno. Ideologija kao 'strana povijesti' iskrivljava povijest, jer je postojećim obuhvaćena i određena sasvim na način kako to Marx opisuje u *Kapitalu:* »Najprije je praktički tu njihov odnos. Drugo, budući da ljudi jesu, *njihov odnos kao odnos jest tu za njih.* Način, kako je on za njih tu ili se reflektira u njihovu mozgu, izvire iz prirode odnosa samog«.[8]

Tim postupkom 'točnog' reproduciranja fiksiranog ili učvršćenog postojećeg ideologija ispostavlja sebe kao 'iskrivljenu sliku', 'predodžbu' ili 'iluziju' o postojećem. Ne samo da ona na taj način određuje svoj predmet, već se na isti način odnosi i naspram sebe same. Osim što je fiksirala postojeće ona fiksira, učvršćuje i sebe samu. Ideologija je dakle rezultat ovog postvarujućeg, ukočenog, fiksirajućeg, apstrahirajućeg odnosa svijesti kako naspram predmeta, tako i naspram vlastitog proizvoda. Kako naspram svog predmeta, tako i naspram sebe same ona se odnosi kao naspram stvari, a da toga nije svjesna.

No, ova dvostruka 'iskrivljenost' koju ideologijska svijest izvodi kako na svom predmetu, tako i na svojem proizvodu nije uvjetovana i omogućena njom samom. Kao način svijesti ideologijska je svijest predodređena temeljnim odnosom bitka i svijesti što ga Marx određuje stavom: »Svijest ne može biti ništa drugo do svjesni bitak«.[9] Apliciran na problem ideologije, taj stav glasi: »Ako su u čitavoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju kao u cameri opscuri, postavljeni na glavu, onda taj fe-

4) Njemačka ideologija, ibid. str. 875.
5) ibid. str. 880.
6) ibid. str. 898.
7) ibid. str. 926.
8) K. Marx, Kapital I (prijevod I izdanja), Naše teme br. 7, 1969, str. 1233.
9) Njem. ideol., ibid. str. 880.

nomen proizlazi (...) iz njihova historijskog procesa života«.[10] Dakle, sam historijski proces života 'postavljen je na 'glavu', ako ideologija postavljajući odnose među ljudima 'na glavu', ispravno ili točno izvještava o postojećem. Štaviše, ona je neposredno primjerena tom postojećem ukoliko tu svoju sliku fiksira i 'osamostaljuje', jer na taj fiksni, osamostaljeni način opstoje sve sfere 'historijskog procesa života'.[11] Radikalan zaključak koji iz toga slijedi glasi: svijest je ideologijska stoga jer svijet, jer odnosi među ljudima, jer historijski proces života, jer 'bitak ljudi'[12] opstoji ideologijski.

Naš pravi posao sastoji se stoga u tome da odredimo *što i kako jest ideologijsko*, koje omogućuje kako ideologijsku svijest, tako i ideologijske odnose, 'ideologijski bitak'.

Time što govori o 'bitku ljudi' (das Sein der Menschen) Marx čitav problem nedvosmisleno premješta u povijest ili u 'historijski proces života'. Povijesno za Marxa nastaje kao svestrano, mnogostruko prisvajanje (Aneignung) onog što je samoniklo (naturwüchsig);[13] kao produciranje i reproduciranje u postavljeno, subjektom regulirano onog što samo sobom postavljeno (Marxov termin *generatio aequivoca)* kao samodovoljni oblik bivanja opstoji ili, što *prirodno* opstoji. Zbog toga jer se zbiva kao reproduciranje, prisvajanje samoniklog, povijest se od početka zbiva kao re-evolucija ili *revolucija*, rastvaranje i totalno preoblikovanje samoniklog.[14] Marx ne upotrebljava termin priroda i prirodno, jer samoniklim ne drži samo zemlju sa raznovrsnim živim i neživim bićima, već i ljude s njihovim odnosima, religijom, običajima itd. ukoliko su na nesvjesni način nastali i ukoliko na nereflektirani način reguliraju svoj opstanak. Samoniklo je *nužni*, samosvršni sklop bića i bitka zajedno s oblicima svijesti koji ga kao takvog reflektiraju. Odnos u kojem samoniklo biva revolucionirano, prisvajano, jest povijesni odnos ili proizvodnja koja se zbiva u svim načinima (duhovno-praktički, misaoni, umjetnički, religiozni; usporedi *Rohentwurf,* Einleitung), za što mladi Marx koristi i termin *industrija (Ekonomsko-filozofski rukopisi, Njemačka ideologija);* industrija je stoga »jedinstvo čov-

10) ibid.

11) Zato Marx može reći: »Svi odnosi mogu u govoru biti izraženi samo kao pojmovi. To da te općenitosti (Allgemeinheiten) i pojmovi važe kao misteriozne moći nužna je posljedica osamostaljenja realnih odnosa čiji su oni izraz.« (Marx—Engels, WW Bd. 3, S. 347, Dietz 1962).

12) Njem. ideol. ibid.

13) Prevodilac izvornog teksta I dijela Njemačke ideologije, Ante Pažanin, prevodi naturwüchsig sa 'iskonski'. Nama se 'samoniklo' čini primjerenije, a i jednostavnije za prevođenje derivata istog korijena kao što je Naturwüchsigheit i sl.

14) Samoniklo ili prirodno zbiva se za Marxa i građansko društvo, koje on stoga voli nazivati 'drugom prirodom' u kojoj zakon vrijednosti regulira odnose, kao što zakon sile teže regulira poredak stvari u prirodi (Usporedi Kapital I).

jeka s prirodom«,[15], a jedini mogući neideologijski stav stoga je onaj »dvostrukog odnosa — s jedne strane prirodnog, a s druge društvenog«.[16] Ono što u tom prisvajanju, revolucioniranju samoniklog u povijesno biva zadržano i kao samoniklo, prirodno, i dalje prožima povijesno jest *život*. Zato Marx govori o 'historijskom procesu *života*'; povijesni oblik života kao *mijene ili razmjene tvari* s prirodom (Stoffwechsel mit der Natur) jest *rad* ili proizvodnja. Tako se najopćenitije određenje rada u Marxa poduđara s najopćenitijim određenjem života u takozvanoj znanosti o životu ili biologiji do kojeg određenja ona tek danas dolazi. I zbog toga jer je samoniklog, prirodnog, nužnog porijekla ta 'razmjena tvari' do kraja zadržava *nužnu* formu ili formu nužnosti, kako je to izvedeno u *Kapitalu*.

Zbog toga jer na ovaj način vidi temelj povijesnog kao 'industriju', proizvodnju, prisvajanje, rad u svim njegovim oblicima i načinima, za Marxa je povijesno stajalište *revolucionarno* ili *praktičko*, a svako stajalište koje ovaj 'dvostruki odnos' ne pretpostavlja ideologijsko ili apstraktno; ukoliko sebe otemeljuje u jednome od tog dvostrukog, ono apstrahira od drugog. Stoga kao praktičko nije moguće stajalište prirode (Feuerbach) — jer priroda po sebi 'opstoji možda samo još na nekim australskim koraljnim otocima novijeg porijekla'[17] — kao što nije moguće stajalište duha ili naprosto svijesti. Jedino moguće stajalište, koje može biti i jest 'misao svoga (ovoga) vremena', stoga je ono koje zna da je njegov temelj, kako Marx to oštro izražava, 'povijesna priroda i prirodna povijest'[18] ili, to je *praktično-materijalističko* stajalište.

Praktički materijalizam kao pristup, dakle, zna da je zbilja postala praktička, proizvedena, povijesna ili društvena, da nema više ničeg što bi samo sobom postavljeno, ničim posredovano postojalo. Zato jer je zbiljsko ovo aktualno prožimanje prirodnog i društvenog, materijalnog i idealnog, nužnog i slučajnog, mogućeg i aktualnog, jer je u njemu subjektivitet uvijek na neki način na djelu, zbog toga i svaki sadržaj koji se tu aktualizira — bez obzira na svoje porijeklo i rang, bez obzira na to da li su to ljudi, stvari, ideje ili priroda — biva materijom u jednom novom smislu; to je *povijesna* materija, posredovani, proizvedeni, prisvojeni, vezanosti za samoniklo zajedništvo lišeni i time raspoloživi *sadržaj*, koji je materija ili čak materijal djelovanja, oblikovanja, revolucioniranja. Kao proizveden on je tek takvom nečem kao što je djelovanje dostupan. Zbog toga jer je zbilja postala praktička 'sve misterije koje teoriju tjeraju na misticizam nalaze svoje racionalno rješenje u praksi'.

---

15) Njem. ideol. ibid. str. 883.
16) ibid. str. 886.
17) ibid. str. 884.
18) ibid. str. 883.

Tako je industrija ono što je rastvorilo zajedništvo (Auflösung des Gemeinwesens), njegove elemente učinila dohvatljivim djelovanju i time »uništila ideologiju, religiju, moral itd., a gdje to nije mogla pretvorila ih je u dohvatljive laži«; ona je svemu »oduzela posljednji privid samoniklosti«, »uopće uništila samoniklost« i time »proizvela svjetsku povijest«.[19]

U spisu *Njemačka ideologija* Marx još nije do kraja definirao oblik ili formu industrije, rada, proizvodnje koja povijesni element velikom efikasnošću ispostavlja, i to na taj način što samoniklo rastavlja, razrješava njegova prirodnog živog jedinstva i u tom ga rastavljenom odnosu reproducira. U predradnjama (Rohentwurf) za svoje životno djelo Marx tu formu identificira kao *Kapital*. Stoga se čitav njegov kasniji rad ograničava na to da taj povijesni supstrat u svojoj kritici političke ekonomije povijesno i kategorijalno osvijetli kao *totalitet*.

U Uvodu u *Rohentwurf* ovu povijesnotvornu misiju kapitala on lapidarno izražava riječima: »U svim formama gdje vlada zemljišno vlasništvo prevladavajući je prirodni odnos (Naturverhältnis). U onima gdje vlada kapital, društveno, povijesno stvoreni element.«[20] Pri izlaganju povijesne geneze kapitala Marx ustanovljava da je »historijski proces bio rastavljanje (Scheidung) dotada povezanih elemenata, njegov rezultat nije stoga to da neki od elemenata iščezava, već da se svaki od njih nalazi u *negativnom* odnosu spram drugog«.[21] Negativan odnos to je odnos koji zahtijeva posredovanje određene vrste da bi se pretvorio u zbiljski ili pozitivni odnos. Kao Hegelov učenik Marx to drukčije ne može misliti. (Za Hegela negativno to je apstraktno, necjelovito i po tome dijalektičko; ono tek djelatnim nastojanjem uma biva preobraženo u pozitivno.)

Baš zato jer je historijski proces bio rastavljanje samoniklog zajedništva, koje Marx u ovom kontekstu određuje kao rad, njegovi rastavljeni elementi »prisutni su. . . kao *slobodni fondovi* na kojima su svi stari politički etc. relations utrnuli i koji nasuprot ovih lišenih i bezvlasničkih individua stoje u obliku vrijednosti, po sebi se čvrsto držeće vrijednosti«.[22] Oblik vrijednosti koji poprimaju elementi zajedništva otrgnuti iz njihova živog samoniklog sklopa ono je što ih stavlja u međusobno negativan ili apstraktan odnos, koji se najoštrije ispoljava kao kapitalski odnos među sredstvima rada. No, to nikako ne pogađa samo takozvane ekonomske odnose, jer tim se razvitkom »razrješavaju. . . politički odnosi različitih sastavnih dijelova (zajedništva — Gemeinwesen) koji mu odgovarahu: religije u kojoj je ono bilo ide-

19) ibid. str. 910.

20) Grundrisse d. Krit. d. polit. Okon. Rohentwurf, Dietz. Berlin 1953. S. 27.

21) ibid. S. 403.

22) ibid. S. 402.

alizirano predstavljano (. . .); karakter, nazori itd. individua. . .«[23] Lišeni svoje neposredne veze ili živog odnošenja 'sastavni dijelovi zajedništva' apstraktno ili ideologijski opstoje u liku 'vrijednosti' (materijalne, kulturne, umjetničke, moralne etc. vrijednosti) kao uvijek razmjenljivi, nadomjestivi i time raspoloživi relati opstanka, i s druge strane kao 'osamostaljeni' *sektori*, područja djelatnosti. Tako da Marx može govoriti o »ideologijskim staležima«,[24] o religiji, pravu, moralu itd. kao o 'ideologijskim sastavnim dijelovima' građanske proizvodnje (Mehrwerttheorien) i zaključiti, da je ovo »učvršćivanje društvene djelatnosti, ta konsolidacija našeg vlastitog proizvoda u stvarnu silu iznad nas koja izmiče našoj kontroli jedan od *glavnih momenata* u razvoju«[25] (podvukao H. B.). Na ovaj apstraktni, negativni način opstoje dakle sve sfere povijesnog.

Taj *apstraktni, negativni, izolirani* odnos između elemenata zajedništva identificirao je Marx najprije na 'proizvodima svijesti' kao *ideologijski odnos*. U odnosima među ljudima taj je odnos najradikalnije na djelu i određen je kao *otuđenje*.[26] Stoga on još u *'Ekonomsko-filozofskim rukopisima'* ustanovljava: »To je zasnovano u biti otuđenja da svaka sfera postavlja meni neko drugo suprotno mjerilo. . .«[27] Jedna od temeljnih konsekvencija takvog odnosa jest ideologijski, otuđeni, »apstraktni, izolirani individuum« građanskog društva, koji je takav jer živi u »odnosima koji izoliranje proizvode«.[28]

U takozvanim ekonomskim odnosima ideologijski odnos poprima svoj najizvedeniji oblik u fenomenu što ga je Marx nazvao 'robnim fetišizmom' a G. Lukács ga promislio kao građanski realitet duboko prožimajući 'fenomen postvarenja'. Ideologijsko 'iskrivljavanje', 'postavljanje na glavu', osamostaljivanje i fiksiranje zbiva se u toj sferi sa svakom stvari. Tako se 'ordinarna drvena stvar' kao što je stol, čim biva robom pretvara u nešto 'mistično': »Svojim nogama on ne stoji samo na tlu već se svim drugim robama nasuprot postavlja na glavu i iz svoje drvene glave razvija hirove mnogo čudesnije nego kad bi sam od sebe počeo plesati«.[29] Stoga je građansko društvo kao 'sfera potreba i njihova zadovoljavanja' i po tome 'pravo poprište i ognjište svake povijesti«[30] sâmo taj »začarani, izokrenuti i na glavu postavljeni svijet gdje Monsieur le Capital i Madame la Terre kao

---

23) ibid. S. 439.

24) Njem. ideol., ibid. str. 913.

25) ibid. str. 889.

26) ». . . 'otuđenje' da bismo ostali razumljivi filozofima. . .«, (ibid. str. 890).

27) Marx—Engels, Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1961, str. 257.

28) Njem. ideol. ibid. str. 912.

29) Marx, Kapital I, ibid. str. 239.

30) Njem. ideol. ibid. str. 891.

socijalni karakteri i istodobno kao puke stvari plešu svoje kolo«.[31]

Kapitalski odnos, dakle, osnova je koja međusobno negativni ili ideologijski odnos među dijelovima zajedništva reproducira; on reproducira građansko društvo s njegovim apstraktnim pojedincima, apstraktnom znanošću, apstraktnom filozofijom, apstraktnom umjetnošću i apstraktnim odnosom naspram prirode. Tom je društvu zato »kršćanstvo sa svojim kultom *apstraktnog* čovjeka, naročito u svom građanskom razvitku, protestantizmu, deizmu itd., odgovarajući religijski oblik«,[32] a »mjerilo njegove 'društvenosti'«[33] stoga je prometna vrijednost. Njegov zbiljski medij tako je stvarnost, stvarnosnost (Dinglichkeit, Sachlichkeit), jer mu je sve što jest dohvatljivo samo kao 'stvar', bez obzira da li su to ideje, pravne i moralne regule, umjetnine i božanstva ili je to priroda.

* * *

Temeljni uvid do kojeg ovako široko povijesno utemeljeno dolazi Marx stoga je isti do kojeg spekulativno, već prije njega, dolazi Hegel. Ovo posvemašnje negativno odnošenje mladi je Hegel identificirao kao 'iščezavanje živog odnošenja među suprotnostima' koje su okoštale u svojoj suprotstavljenosti. U tome je on vidio *potrebu* filozofije koja suprotnosti treba pomiriti tako da ih ponovo objedini, jer religija više to nije u stanju, i time je filozofija u Hegela bitno *praktički* određena. Već u Hegela filozofija nije aparatni dodatak u svemu zadovoljenom životu, već njegova prva potreba; jer je život shvaćen i određen kao *život duha*. Baš je na ovom mjestu odlučna razlika Marxova uvida, relevantno postaje njegovo određenje temelja kao *dvostrukog* odnosa. Zato jer život nije samo život duha, njegove opreke ne može pomiriti niti filozofija, niti dijalektika — pa ma koliko duboko i spekulativno mišljena. Zbog toga jer zna da je dijalektika tek surogat života, jer zna da ona ne može zamijeniti život sâm, govori Marx *(Rohentwurf)* o granicama dijalektike. Njegovo određenje građanske filozofije kao ideologijske pogađa stoga njenu *subjektivnu i subjektivističku* bit, koja praktičkom materijalizmu biva očigledna, kao što mu je očigledna takva bit građanskog opstanka.

Marxovo određenje zbilje praktičkom inaugurira ovo moderno doba kao u temelju *političko* a time i ideologijsko. Ono je političko po tome što su sve regije zbiljskog — ne samo ljudi kao pojedinci, slojevi ili klase — upravo zbog svog apstraktnog, fiksiranog, ideologijskog ali *proizvedenog* karaktera pokrenute težnjom, 'pripremljene' da uspostave novo 'zajedništvo' svih po-

31) Marx—Engels, WW, Bd. 25, S. 838, Dietz, Berlin 1964.
32) Kapital I, ibid. str. 1234.
33) ibid. str. 1229.

vijesnim procesom proizvedenih i rastavljenih elemenata. Zbog toga govori Marx *(Zur Kritik der politischen Ökonomie)* da 'čovječanstvo postavlja sebi samo one zadatke koje može riješiti; jer pogleda li se bolje, vidi se da su ta rješenja već pripremljena'. I komunizam se stoga razlikuje od svih pokreta po tome 'što obrće osnovu svih dosadašnjih odnosa proizvodnje i saobraćaja i što sve samonikle pretpostavke po prvi puta svjesno promatra kao tvorevinu dosadašnjih ljudi'.[34]

Time što je zbiljsko praktičko *ili* političko moguće je i nužno to da sve, od subatomarnih istraživanja do letova u svemir, od kazališnih predstava, poezije i religije do ekonomije i prirode, u posljednjoj konsekvenciji ima svoj *politički* značaj.

Smisao djelovanja sastoji se stoga u tome da nasuprot 'prividnoj zajednici'[35] uspostavi zbiljsko zajedništvo, da radu odstrani njegov apstraktni karakter i pretvori ga u 'neposredno općeniti',[36] da prirodi ne pristupa više kao 'pukoj stvari korisnosti', 'spremištu sirovina, instrumenata i predmeta rada' već da je ponovo prepozna kao svoje 'realno tijelo' i da time omogući pojedince 'kao konkretne, osobne, bogate' pojedince.

Ovo isto toliko *misaono* koliko i *djelatno* nastojanje ka ponovnom prisvajanju i *objedinjavanju* povijesnim procesom razriješenih i proizvedenih relata ima stoga određenje *komunizma.*

---

34) Njem. ideol. ibid. str. 917.

35) ibid. str. 918.

36) Rohentwurf, S. 440.

ANARHOKOMUNIZAM — POKRET I POUKE

Trivo Inđić

Beograd

Osnovno pitanje anarhističkog ili liberterskog komunizma i kao teorije i kao praktičnog ponašanja sažeto je u nedoumici kako stići do slobode posredstvom same slobode. Samo sloboda i borba za slobodu, uvek je isticao Malatesta, može biti škola slobode. I za nas je u ovoj analizi primarni zahtev ustvari da pratimo taj neprekidni dijalog poretka i slobode, efikasnosti i slobode, revolucije i slobode, cilja i sredstava, uma i razuma, jedinke i društva, tu bogatu i inspirativnu zaostavštinu anarhokomunizma kao jedinog doslednog modernog akratskog pokreta, kao jednog od mogućih puteva ka konkretnoj utopiji.

Anarhokomunizam kao projekt totalnog humanizma pre svega je reakcija na ugroženost ideje humaniteta, ugroženost slobode, degradaciju ljudskog dostojanstva koja takođe čini bitnu odliku moderne civilizacije od njenog samog početka. On je prometejski poziv na pobunu protiv nasilja kao konstitutivnog elementa savremenog društva i kulture, protiv koercivnih institucija za koje smo skoro poverovali da su jedini mogući, spasonosni oblik integracije društva i odbrane slobode. Mnogo pre Marcusea anarhokomunistički pokret nam je ukazao na to da pod vladavinom represivne celine sloboda može postati moćan instrument dominacije, naslućujući vidovito našu današnju situaciju: racionalni karakter iracionaliteta kao najmučniji aspekt razvijene industrijske civilizacije.

Svedočeći danas temeljnu potrebu za revalorizacijom utopije u Blochovom smislu (tj. u svom konkretnom liku prokušana volja za bitak Svega, aktivan napor na transcendiranju postojećeg) mi bismo bili toliko slobodni da samo podsetimo da je još Gustav Landauer (*De Homine*, 1907), odbio da izjednači pojmove *utopia* i *topia*, da je suprotstavio utopiju »topiji«, to jest pokazao kakao u svakom sistemu, u svakoj topia, postoji jedna utopijska klica koja razvija dijalektiku između utopije i ostvarenog sistema.

Utopija je, dakle, ono što je sputano moćima etabliranog društva, odredba koja ni malo, kao što vidimo, ne odstupa od Marcuseove (iz *An Essay on Liberation).* Landauer, mislilac anarhije, uči nas da je anarhija konkretna utopija, gde je projektovanje posredovano postojećom tendencijom i mogućnošću same zbilje, gde se govori po nalogu nadolazećih nosilaca društva. Anarhokomunizam je ona dimenzija budućnosti koja se misli kao adekvatna, tj. koja je sposobna da aktivira metodično *plus ultra.* Anarhizam i socijalizam utoliko i nisu nauke, insistirao je Malatesta, već upravo projekti društva, na čijem ostvarenju treba raditi praktično i voditi računa o datim okolnostima. Ukoliko je veći marazam kada »naučni socijalizam« postaje korpus datih prilika, završava kao najplića apologija oportunizma, a vulgarni determinizam postaje komplement integralne samovolje. Utoliko je i anarhokomunizam kao svaka utopija izraz autentičnog voluntarizma koji nema ničeg zajedničkog sa scijentifističkom blokadom oslobađajuće funkcije negacije (»the liberating function of negation«).

Ovaj zahtev da sloboda bude jednovremeno prius ljudske akcije i njen posterius je stalno opiranje vulgarnom prirodno-naučnom socijalizmu Druge i Treće internacionale, koji kulminira naročito u nemačkoj socijaldemokratiji. U oblasti učenja o socijalnoj promeni i njenim agensima, ovakav socijalizam neminovno završava u integraciji sa statusom quoom, u izjednačavanju društva i države, fetišizaciji etatizma, u tzv. *Volkstaat* socijalizmu. Naglašeni voluntarizam koji se javlja u anarhokomunističkom pokretu otuda može da se objasni i kao protest protiv naraslih i intenzivnih oblika institucionalizacije socijalizma i socijalističke, posebno marksističke ideologije. Tu su koreni libertarske teorije i prakse insurekcionalizma, učenja o nukleusima svesnih militantnih manjina koje će provoditi mase (onog što danas prepoznajemo u Trećem svetu kao »foco guerillero« ili razvijenim sredinama kao manjina-detonator), o inicijativnoj volji manjine, direktnoj akciji, propagandi primerom i socijalnim eksperimentom, itd. Naročito je Malatesta insistirao na ovim voluntarističkim elementima, čije je antropološko zaleđe poimanje čoveka kao kreativnog, slobodarskog i samoodređujućeg bića. Anarhija je prevashodno koncipirana kao ljudska voljna aspiracija, koja nastaje iz moralne pobune protiv socijalnih nepravdi.

Za razliku od zatvorene naučne teorije ili filozofskog sistema, anarhija je za Malatestu praktičan cilj, socijalni projekt, koji se ostvaruje ljudskom voljom. To je »način individualnog i socijalnog života koji se ostvaruje radi najvišeg dobra svih«, a do koga se dolazi dejstvom volje, pobunom protiv fatalističkih uverenja i mehaničkih teorija socijalne akcije. Sloboda, odgovornost, volja, svesni izbor, solidarnost, itd. su medijumi u kojima Kropotkinovo odviše determinističko poimanje anarhije, kao poretka čije je ishodište u automatski pretpostavljenim prirodnim zakonima napretka nauke, ne nalazi mesta. Za Kropotkina je anar-

hija naučna filosofija, i on u nauci nalazi dokaze da je anarhija prirodni poredak, po kome bi harmonija trebalo da vlada u svim stvarima, pa i u ljudskim društvima. Malatesta shvata anarhiju kao svesno usvojeni socijalni program, koji je norma za sadašnje ponašanje a ne za daleku, neodređenu budućnost. Kritika savremenog hilijastičkog koncipiranja komunizma, koje nam je ponudio staljinizam, već u ovim kontroverzama ima argumente. Anarhija ne dolazi *odmah* posle revolucije. To je, ističe Malatesta, dug i mučan rad, gradualan po intenzitetu i ekstenziji, u kome danas svesno učestvuje samo jedna neznatna manjina, koja ne može sama da ostvari revoluciju, niti treba sama to da radi. Njeni metodi su persuazija, socijalni eksperiment i slobodna kooperacija, propaganda primerom i dijalog, to jest izbegavanje autoritarnih metoda koji bi, silom, primoravali druge da čine isto što i anarhisti. Nasilje se ovde upotrebljava samo da bi se odbilo nasilje.

Kao što je odbacio Kropotkinov rigidni determinizam, tako je Malatesta bio skeptičan i prema Bakunjinovoj glorifikaciji prirodnih tendencija naroda ka anarhiji, tom primitivnom optimizmu anarhista XIX veka. Revolucija ne mora da bude anarhija: ona će biti ono što može biti, ali je važno da stvara uslove za brzu evoluciju u pravcu anarhije. Anarhija se ostvaruje — dodaje Malatesta — tek onda kada se zna živeti bez prinude i autoriteta. Tako je Malatesta odbacio formulu »revolucija će biti anarhistička ili je neće biti« (on je, u burnim godinama Italije, 1919—21. bio uvek za »jedinstveni front« svih levih snaga). Revolucija, dakle, nije revolucija po svaku cenu, ona nije slepa destrukcija, već pozitivan program kontinuiranih društvenih problema, koji će najbolje izraziti tendencije koje se rađaju iz plodne napetosti između aktualnog i mogućeg. I uvek je tu bila prisutna ona sudbonosna distinkcija između nasilja koje je u službi oslobođenja i nasilja koje je u funkciji opresije, otpor protiv tzv. »revolucionarnog terora« koji je, stavljen u službu oficijelne avangarde i revolucionarnog centra, najsigurniji način da se ubije i zatre revolucija. Malatesta je isticao da apologeti Francuske revolucije falsifikuju ulogu terora, i da se za njima povode neki predstavnici boljševičkog programa. Oni koji veruju u revolucionarnu i oslobodilačku efikasnost represije i svireposti imaju isti onaj nerazvijeni moral pravnika, koji vjeruju da se može izbeći delikt i moralizirati svet sredstvom oštrih, svirepih kazni, — pisao je Malatesta (II Terrore rivoluzionario, *Pensiero e Volontà*, 1. oct. 1924, Roma). Teror je samo uvod u perpetualnu legalizaciju tiranije. Ovde bismo rekli da je značajno istraživati Malatestine polemike sa komunistima-boljševicima, od 1919. pa nadalje, u kojima on predviđa, kao i Fabri, Kropotkin, Pestanja, Roza Luxemburg i drugi, pojavu nove klase rukovodilaca i deformaciju revolucionara u konzervativce koji se samo golom silom drže na vlasti, u šta nas je staljinizam kao sistem i uverio.

Ali ovaj imperativ anarhokomunističke socijalizacije moći, vlasti, do njenog uništenja, rastakanja u zaboravu, koji dolazi sa novim, neposredovanim oblicima kolektivnog i individualnog života, taj imperativ koji se nalazi pod budnom kontrolom onog *plus ultra* slobode, ne može bez radikalnog prekida sa degradiranim, manipulisanim, socijalno i intelektualno osiromašenim i unakaženim individuumom našeg vremena, koji je pristao na bekstvo od slobode, dobrovoljno ropstvo u okviru etabliranih opresivnih struktura. Ideja socijalnog federalizma, asocijacije slobodnih pojedinaca i kolektiviteta, samoupravljanja i valorizacije individue (čovek kao početak i kraj) kroz integralnu socijalnu participaciju, čitav taj fond koji čini temelje liberterskog komunizma, mora imati kao pretpostavku ono što Marcuse, kao i Malatesta, naziva »instinctual basis for freedom«, koju je dugo blokirala istorija klasnog, autoritarno organizovanog društva. Da bi se bilo anarhist nije dovoljno želeti emancipaciju pojedinca, nego svih, nije dovoljno buniti se protiv opresije, već se odreći da budeš opresor. To je u osnovi malatestijanske formule: Najveća moguća količina komunizma da bi se ostvario maksimalno mogući individualizam, to jest maksimum solidarnosti da bi se uživao maksimum slobode. I kad Malatesta govori o »strahu od slobode« (poput Fromma,) ne govori on to samo zato što poznaje iskustva građanskog društva nego i zato što je svedočio iskušenja modernog autoritarnog socijalizma.

Upravo iz konfrontacije sa autoritarnim socijalizmom, sa socijalizmom koji je počeo i ostao na razini političke revolucije, liberterski pokret je razvio niz tema koje dugo još neće sići sa dnevnog reda svake autentične revolucionarne kontestacije. On je na profetski način ukazao na rizik autoritarne devijacije marksizma, pretvaranja diktature proletarijata u diktaturu nad proletarijatom, utemeljenog na svemoći države i deklarisanog od strane jedne manjine koja pretenduje na monopol istine i revolucionarne akcije (to je onaj Landauerov »*politzei socijalizam*«, ili Rockerova »*komesarokratija*«, koju je staljinizam najpotpunije izrazio). Sva dosadašnja iskustva socijalizma nas uče da je Rocker bio u pravu kada je uzvikivao: Socijalizam će biti slobodan ili ga uopšte neće biti (Socialism will be free or it will not be at all), dodajući da je upravo iz ovog uviđanja rođen moderni anarhizam i da iz njega crpi svoju moralnu snagu. Jer jedino sloboda može da inspiriše ljude na velike stvari i da iznese intelektualnu i socijalnu transformaciju. Mit o autodestrukciji države u uslovima autoritarnog socijalističkog sistema ostaje samo mit, kao što su pokazale analize i predviđanja Malateste, Kropotkina, S. Faurea, Merlinoa, Landauera i drugih. Ako je partija proletarijata instrument za uspostavljanje monopola *u ime* radničke klase, to jest ako ne postoji neposredan odnos između klase i istorije, biografije i revolucije, vrlo teško je očekivati da ona postane i razarač, negacija svog vlastitog monopola — države koju kon-

stituiše, kako bi ostvarila sveopštu emancipaciju društva, ukidanje svih klasa, privilegija, cenzura, humanuma ne samo kao društveno-povesne nego kao kozmološke kategorije.

Događaji u Cronstadtu, 1921. godine i pokret Nestora Mahnoa u Ukrajini, 1919—1921. godine bili su snažni indikatori daljeg razvijanja autoritarnih tendencija socijalizma. Cronstad kao alarm na deformacije Oktobarske revolucije imao je među svojim pobunjenicima i anarhiste, mada malobrojne; ali je zasluga anarhokomunista što su taj događaj profetski analizirali i podržali, izvukavši iz njega sve konzekvence. Angel Pestanja je doneo u Španiju vest o Cronstadtu i o progonima anarhista u Rusiji, izazvaši debatu o ruskoj revoluciji u CNT (Confederacion National de trabajo). CNT je bio pristao Trećoj internacionali, ali je zbog pomenutih događaja, na kongresu u Saragosi, 1922, odlučio da je napusti, saslušavši prethodno Pestanjin izveštaj. Putokazi deformacije socijalizma koji zaboravlja da je svako posredovanje mač sa dve oštrice, posebno ono političko, da su revolucija i vlast nepomirljivi (Kropotkin) su, između ostalih, i progoni anarhista koji su aktivno podržavali Oktobarsku revoluciju (pokret Nabat, koji je već na kongresu 1919. osudio etatizaciju sovjeta), i gušenje Radničke opozicije, koja je prihvatila spontani pokret radnika za zauzimanje fabrika, osnivanjem radničkih odbora i sovjeta i radničke kontrole odmah nakon Februarske revolucije.

Italijanski pokret radničkih saveta, Sovjetska bavarska republika, Komuna u Kantonu 1927, Španija 1936—39., Francuski maj 1968., itd. su iskustva liberterskog socijalizma koja govore o sukobima efikasnosti i slobode, autoriteta i slobode, ali isto tako i o sukobima sa dominantnim tipom socijalističkog pokreta našeg vremena: sa autoritarnim socijalizmom i hipercentralizovanim, hijerarhizovanim i etatizovanim komunističkim pokretom. Gustav Landauer i Erich Müsham, ljudi koji su stajali na čelu Bavarske revolucije, bili su zagovornici stvaranja radničkih saveta, a tek kasnije su ih podržali komunisti — i to disidenti K.A.P.D. — prihvatajući tzv. *komunizam saveta*, kao i anarhosindikalistička *Freie Arbeiter Union*, koju je tek fašizam mogao da uništi. Time bismo hteli da kažemo da uvek kada se govori o samoupravljanju, o socijalizmu saveta, participativnoj demokratiji, direktnoj ili industrijskoj demokratiji, socijalizmu sa ljudskim likom, i kako sve ne, govorimo ustvari o liberterskom nasleđu bez koga se ne može zamisliti nikakav istinski *aggiornamiento* savremenog socijalizma. Opresivni socijalizam našeg vremena, ukoliko hoće da porekne sve vidljiviju konvergenciju sa građanskim svetom, da izađe iz krize i degeneracije, prvo će morati izkazati i priznati kompleks Kaina prema nesuđenom bratu — liberterskom socijalizmu, tj. anarhokomunizmu.

Jedan od odgovora na rastuću integraciju radničkog i socijalističkog pokreta u građansko društvo jeste i moderni anarhosindikalizam, koji se nastavlja na tradiciju revolucionarnog ili

liberterskog sindikalizma. U mnogim slučajevima su anarhosindikalistički i anarhistički pokret jedna ista stvar, tj. organizacija (*Forismo* u Latinskoj Americi, CNT u Španiji, IWW-»Wobblies« u SAD, sindikalne unije u Holandiji, Švedskoj, itd.). Rudolf Rocker s pravom ističe da je moderni anarhosindikalizam direktna reakcija na metode i koncepte *političkog socijalizma (Anarchosyndicalism*, Secker and Warburg, 1938, London, p. 85). Gino Cerrito takođe smatra da je anarhosindikalizam odgovor na doktrinerstvo socijalističkog pokreta krajem XIX i prvih deka-da XX veka. To je povratak na revolucionarnu praksu, akciju, izraz poverenja u radničku klasu, alternativa parlamentarnom reformizmu legalnih socijalista, a isto tako i reakcija na degeneraciju tradicionalnih sindikata i centralističke i unitarističke tendencije modernog korporativnog društva.[1]

Malatesta (koji je mnogo uticao na Pelloutiera, Pougeta i druge revolucionarne sindikaliste) je uvek isticao da je sindikalizam samo jedno od sredstava radničke borbe, ali je kritikovao sindikalizam koji bi hteo *automatski*, bez svesti i volje udruženih radnika, dovesti do emancipacije od kapitalističkog jarma i do izgradnje novog društva. On je bio za generalni štrajk takođe, ali je smatrao da generalni štrajk ne može zameniti kompleksnu pobunu, socijalnu revoluciju, i to je stalno gledište koje je branio u polemikama sa Jamesom Guillaumeom, Armandom Borghiem, Liviom Ciardiem, Bistelliem, i drugima.

Ovde je posebno značajan španski anarhosindikalizam jer je CNT pragmatičko ostvarenje političko-ekonomskih i filozofskih shvatanja anarhističkog pokreta. Još na osnivačkom kongresu je CNT kao taktiku usvojio direktnu akciju, a sindikalizam nije proklamovao kao cilj za sebe, već kao sredstvo klasne borbe i otpora, odbacujući tzv. *lerrouxismo* kao politički pokušaj da se preko sindikata dođe na vlast. Cilj CNT je bio, dakle integralna emancipacija radničke klase putem eksproprijacije vlasničkih klasa i preuzimanja proizvodnje u vlastite ruke.[2] Direktna akcija

---

1) Pitanje o ulozi sindikata u revolucionarnoj borbi nije bilo ni malo jednostavno. Mislimo da G. D. H. Cole sa pravom ukazuje na razlike koje se, povodom njega, javljaju u okvirima anarhokomunističkog pokreta. Naime, Jean Grave i Kropotkin su držali da sindikati neće imati takvu ulogu u strukturi budućeg društva iz koje bi proizišle radničke kooperative za kontrolu industrije, što ne znači da oni nisu oruđe revolucionarne borbe. Dakle, tu je granica između anarhokomunista u užem smislu reči i anarhosindikalista koji su stvorili revolucionarni sindikat. Pristalice Gravea i Kropotkina su se klonile mogućnosti da načela ekonomske i političke slobode predaju u ruke autoritarnih sindikalnih unija.

2) Tako je i kongres francuske Fédération Nationale de Syndicats još 1888. usvojio rezoluciju o potpunoj nezavisnosti od političkih stranaka, reagujući na taj način na pokušaje rivalskih socijalističkih grupa i partija da sindikate stave pod političku kontrolu i da ih upotrebljavaju kao instrumenat dnevne političke borbe. To je onaj pozitivni zahtev anarho-sindikalizma da se uvek dela **sur le terrain de classe**, i koji se nalazi u osnovi savremenih pokušaja obnove sindikalizma.

je ovde značila direktnu projekciju impulsa i organizovane volje same društvene baze, odbijanje autoritarnih i elitističkih principa organizacije, vođa i vođenih. U pokretu postoji samo tzv *la accion co-responsable del militante,* na osnovama pune jednakosti individuuma. Time je CNT u samoj svojoj organizaciji učinio pokušaj ostvarenja budućeg društva, ostvarenja načela na kojima će se zasnivati akratsko društvo. On je i praktično, u najtežim uslovima građanskog rata i borbe protiv međunarodnog fašizma pokazao da se može ostvariti liberterski ili samoupravni socijalizam *(socialismo de autogestion),* kako u industriji, tako i u poljoprivredi, školstvu i svim granama društvenog života.

Međutim za nas su danas bitne dve pouke španskog anarhokomunizma, koje odgovaraju na pitanja kako je moguća stvarna saradnja anarhista i drugih socijalističkih pokreta u ostvarivanju socijalne revolucije (posebno praktični odnos anarhista i marksista-komunista i kakva je stvarna uloga anarhokomunista u situaciji, ma koliko ta situacija bila revolucionarna, kada se ne može biti integralni anarhokomunist.

Špansko iskustvo nas uči da je tzv. problem korelacije snaga levice na putu ka socijalizmu, jedno od ključnih pitanja ostvarenja konkretne utopije, jer otkriva svu dubinu raskola između autoritarne marksističke i liberterske koncepcije ostvarenja socijalizma. Međusobna borba ovih partija ide do uzajamnog istrebljenja, čak dotle da zaboravlja na zajedničkog klasnog neprijatelja. Građanski rat je pomogao da CNT otkrije postojanje i drugih revolucionarnih snaga, ali ta saradnja, zbog poznatih manevara ostalih partija levice u Narodnom frontu, a pre svega Komunističke partije, nikad nije uspešno ostvarena. KP se sektaški ponašala kao produžena ruka Kremlja i sabotirala sve ostale učesnike koalicije, što je bilo moguće, naravno, i zbog slabosti lidera CNT-FAI. Pod parolom borbe protiv fašizma, Revolucionarna vlada, iz koje su izašli anarhisti, je deklasirala rat socijalnoj revoluciji. Narodu i radnicima je oduzeta inicijativa u ime parole: *primero ganar la guerra y despues la revolucion* (prvo dobiti rat, a posle revolucija). Događaji u Barceloni, u maju 1937 *(Las jornadas de Mayo),* kada je Revolucionarna vlada u krvi ugušila narodnu pobunu koja je išla za zahtevima koji su prevazilazili minimalističku platformu vlade, bili su isto ono što i Cronstadt 1921. za Rusku revoluciju. Tako je komunistički pokret ponovo oživeo stare eklezijastičke sukobe i pitanje peregrinata (koji su, inače, jedini živi članovi božjeg Grada, ali niko ne zna ko su oni sve dok ne nastupi strašni sud).

Sa anarhokomunističkim uverenjem nespojiv je u principu stav o učešću u vlasti, u radu autoritarnih struktura kao što su vlada, parlament, vojska, policija, katastar i sl. Španija nas uči kako izgleda saradnja libertera sa revolucionarnom vladom, to jest kako je teško ostati dosledan anarhokomunist u revolucionarnoj situaciji koja tendira socijalnoj revoluciji, ali ujedno blo-

kira praktičan rad na ostvarenju anarhije. Teško je poreći iskrenost opomenama Sebastiana Faurea protiv anarhističkog učešća u Republikanskoj državnoj vladi. Vladajuća pozicija CNT, iako iznuđena okolnostima, razorno je uticala na pokret, na mentalitet njegovih militanata, na strukturu organizacije. Erozija kolaboracionizma i duh ministerijalizma narušili su fundamentalna načela anarhokomunističkog pokreta. CNT se priklanjala iskustvima centralne vlasti, verujući da može moralizirati vlast i nadzirati je. Ali je sve to dovelo libertere u zaista inferiornu poziciju u odnosu na sferu vlasti, kao i do otvorenih diverzija te iste vlasti protiv CNT i anarhizma (3. Maj u Barceloni, napadi na kolektive u Aragonu, hapšenja i ubijanja aktivista CNT, itd). CNT-FAI nikad nije preuzimao inicijative koje bi dovodile u opasnost zajedničku stvar Republike. Pa ipak je, na kraju, politički uticaj CNT (sa dva miliona članova i jednom trećinom boraca Republikanske vojske, sa ekonomskom snagom u samoupravnoj industriji i agrarnim kolektivima u središtu zemlje) reduciran na minimum, što je praćeno militarizacijom industrije i paktom CNT-UGT, u kome je teško prepoznati bilo šta od konfederalnog duha koji je prethodio građanskom ratu. Država je postala apsolutni gospodar svega: vojske, industrije, opština, privrede i naciolizovane zemlje. Vlast je bila osnovno pitanje dana, a ne revolucija. Još u novembru 1936. se Juan Peiro (posle Orobona Fernandeza, koji ima primat u ovoj stvari) zalagao za jednu federalnu i socijalističku Španiju gde bi, u okviru regionalnih i lokalnih autonomija, mogle da cvetaju različite forme socijalizma i da koegzistiraju međusobno (problem koji danas nazivamo pluralizam u okviru socijalističkog društva). Na kraju se FAI pobunila, ali kasno, kad je već i sama, a ne samo CNT, poprimala mnogo štošta od psihologije i organizacije vladajuće, podržavljene stranke. Došlo se do toga da se morao razlikovati anarhizam od njegovih zvaničnih predstavnika u zemlji, od tzv. Federacion Anarquista Iberica (FAI).

Za ovakvo stanje, za onemogućavanje integralnog anarhokomunizma, kriva je još jedna pojava, liderizam u samom CNT, korupcija izvesnih ličnosti CNT i FAI, koje su učestvovale u vladi Largoa Caballera. Pojava »vođa« je omogućila da vlast od radništva pređe u vladu i među političare. Anarhizam je tako dobio dva protivnika: Franka i Republikansku vladu, koju su kontrolisali komunisti-marksisti. Ali je treći protivnik dolazio iz redova CNT: *lideri* CNT i FAI. Njihova pojava je omogućena uspostavljanjem paternalističkog odnosa FAI prema CNT (tzv. *faismo*), to jest formiranjem jedne manjine posvećenih koja je trebalo da čuva čistotu pokreta. Ponovila se stara greška — Bakunjinov paternalizam, iz vremena kada je Bakunjin osnivao Aliansu socijalističke demokratije *(Alianza de la Democracia Socialista)* kao organizaciju odabranih militanata koji će nadzirati rad Internacionale. Protiv Bakunjina je ustao Anselmo Lorenzo kritikuju-

ći Bakunjinove metode (tzv. *el aliancismo)* kao autoritarne, rekavši da ni Marx ni Bakunjin ne shvataju ozbiljno tvrdnju da je oslobođenje radničke klase delo samih radnika. Za Lorenza cilj nije opravdavao sva sredstva i on nije mogao prihvatiti Bakunjinove postupke iza kojih je stajalo uverenje da narod nije zreo za slobodu. Mislimo da je Lorenzo već dao odgovor na pitanje kako je trebalo sačuvati španski anarhizam od pojave liderizma u vlastitim redovima.

Evo nas pri kraju našeg, naravno nikad nezavršenog, tematskog kruga, u kome je središte pitanje same slobode tog identiteta volje sa sobom (Hegel). Anarhizam je za nas, plodonosna nepostvarena metodološka sumnja, sa svojim zbilja slobodnim čuđenjem koje je postalo podsticaj da se u onom što je postalo pitanje otkriju nova pitanja — da parafraziramo Blocha. To je praktičan humanizam, koji kao bitni problem revolucije smatra oslobođenje čoveka, a ne problem vlasti ili ekonomije. Za razliku od Marxa anarhistički komunizam se ne bavi pomirenjem države i društva, on je protiv hipostaziranja prinude kao samostalne suštine. I kao što je već isticano, i anarhizam je nepristajanje na one spone čoveka sa višim principom od koga se čovek oseća zavisan, ugrožen i tlačen, tj. on je za uvažavanje onih principa čija je ljudska sadržina proverena konkretnom emancipacijom.

Nama se čini da je liberterski pokret dovoljno autentičan da bi mogao govoriti u svoje ime. Ali treba reći kako je anarhizam toliko često proglašavan za »prevaziđenu« ideologiju, da to ortodoksni marksisti ponavljaju već 13 godina. Uprkos tome, bili smo nedavno svedoci obnove slobodarskog socijalizma: omladinski pokret kontestacije je ponovo u maju 1968. razvio crnu zastavu kao poziv na obračun sa autoritarnim pokretom, ponovo se začuo komunarski Remboov *Changer la vie,* poziv na temeljnu obnovu kroz temeljnu pobunu, dilema socijalizam ili varvarstvo. Objektivnosti radi ističem ovde i one koji misle da je moguće i neophodno pomirenje Marxa i Bakunjina: Victor Serge, Abraham Gillen, Daniel Guérin i drugi.

Ali poslušajmo i zagovornike anarhije, koji su takođe komunisti. Jer oni nas opominju da tamo gde su sredstva autoritarna, gde efikasnost ide ispred slobode, i ciljevi će — buduće stvarno ili sanjano društvo —biti autoritarni, i nikad neće poroditi jedno slobodno društvo. Nasilje kao sredstvo donosi nasilje kao sistem; kult pojedinih ličnosti kao sredstvo, jeste izvor diktatora — malih i velikih — i servilnih masa, a vlada — čak i kada su u saradnji socijalisti i anarhisti — proizvodi još više vlasti, kako nas opominje i Vernon Richards.

Hoćemo li istrajati u uverenju, iako nas proglašavaju za Don Quijote, da se jedino sredstvima slobode može ostvariti sloboda? Onima koji smatraju da taj stav vodi sterilnosti, paralizi revolucionarne volje, da je smešan u modernom kosmopolisu nasilja i

tehnološkog društva kao sistema dominacije (Marcuse), treba reći da njihov realizam i oportunizam neizbežno vodi u katastrofu, perpetuiranje nasilja i odlaganja ozbiljnih rešenja. Ionako je u svetu odviše zla, prinude, sile i krivotvorstva da bi, čineći takvom svetu ustupke, mogli ostati kao ljudi slobodni i dostojanstveni, samouvažavani i uvažavajući druge. Ukoliko nam je stalo do humanog i humanuma kao prave utopije današnjice.

SPONTANOST, ORGANIZACIJA I ANARHIZAM

Daniel Guérin

Paris

Spontanost je danas na dnevnom redu. Francuski Maj 68, uragan, što ga nitko nije svjesno izazvao, osporio je, u svakom poduzeću i svakoj školskoj ustanovi u Francuskoj, kapitalističku vlast i građansku ideologiju. U isto vrijeme bio je na domaku da pomete prividno snažan i dostojanstven režim: »U maju mi je sve izmicalo«, povjerit će general De Gaulle André Malrauxu. Maj 68 opio je jednu vatrenu omladinu i magijski su je efekti spontanosti očarali. Za te mlade, neprijatelj br. 1 bila je *birokratska opasnost* i oni su bili nepovjerljivi prema svakoj formi organizacije koja može voditi ka njoj. Ali, iste čarolije, koje su ih navele da odgurnu sve institucije, da slome sve uspostavljene vrijednosti, podrazumijevajući tu i one koje su postale ritualne i sklerotične, stare Komunističke partije i njezine sindikalne filijale, na kraju su onesposobile te mlade čarobnjake. I zbog same te činjenice, bilo je ponovo stavljeno u pitanje isključivo pribjegavanje oružju spontanosti, dok se u prvi plan vraćao problem odnosa između spontanosti s jedne strane, organizacije i svijesti s druge.

Te je odnose produbila jedna revolucionarna teoretičarka: Rosa Luxemburg. Bilo je — dakle — normalno da Maj 68 udvostruči interes koji se pridaje njenim spisima. Logično je, prema tome, da je ovaj referat usredotočen na Rosu Luxemburg. Nadodat ću jedno povjerljivo saopćenje lične naravi: nije u mojoj prirodi da teoretiziram u apstraktnom. Osjećam se ugodnije kada se bavim jednim sadržajem, preko kritičke analize jednog *praxisa*.

Pogledajmo najprije kako su prethodnici, marksisti kao i anarhisti, jer su dvije struje bile, u tim dalekim vremenima, dosta bliski rođaci, definirali spontanost u njenim odnosima sa sviješću..

Marx i Engels još ne upotrebljavaju riječi *spontan, Spontaneität* koje su se, izgleda, na njemačkom jeziku upotrebljavale samo u psihologiji. Oni primjenjuju na proleterski pokret pridjeve *selbständig* i *eigentümlich* koji oba imaju isto značenje, više ograničavajuće, statičnije, manje dinamično, nego *spontan*, što znači da taj pokret postoji sam po sebi, da ima svoju vlastitu egzistenciju. Oni podjednako upotrebljavaju jedan drugi izraz: oni govore o *geschichtliche Selbsttätigkeit* proletarijata, to jest doslovno o njegovoj »povijesnoj samoaktivnosti« što se prevelo, na francuski, forsirajući nešto termine, sa »povijesna spontanost«.

Konačno, Marx, kada aludira na prve pokušaje stvaranja internacionalne komunističke organizacije, piše da ona »izbija *naturwüchsig* (posve prirodno samoniklo) iz tla suvremenog društva«. I ovdje se uzela izvjesna sloboda, prevodeći sa »spontano«.[1]

Zbog čega Marx i Engels izbjegavaju da upotrijebe termine koji bi označili eksploziju, izbijanje elementarne snage masa i zbog čega francuski prevodioci moraju izdati njihov rječnik da bi ih naveli da govore o *spontanosti?* Bez sumnje, zato što se dva teoretičara brinu da se suviše ne udalje od svog povijesnog determinizma, a također zato što se nisu sasvim oslobodili jedne koncepcije Revolucije jakobinskog porijekla, jednog relativnog nepovjerenja prema revoluciji odozdo.

Samoaktivnost pokreta masa naspram koga? Prije svega, razumije se, naspram građanskih političkih formacija. Tako je Engels raspoznao, za vrijeme svakog velikog građanskog revolucionarnog pokreta, pojavu *selbständig* pokreta klase koja je bila više ili manje prethodnica modernog proletarijata.

Ali, ne posjeduje li pokret masa također vlastitu egzistenciju naspram socijalističkih ili komunističkih političkih formacija? Doista, za Marxa i Engelsa »komunisti (. . .) nemaju nikakve interese odvojene od interesa cjelokupnog proletarijata. Oni ne postavljaju nikakve posebne principe u koje bi htjeli da ukalupe proleterski pokret (. . .) Stalno zastupaju interese cjelokupnog pokreta«. Zbog kojih razloga ovaj identitet? Zato što njihove teoretske postavke »nipošto ne počivaju na idejama, na načelima, koje je izmislio ili otkrio ovaj ili onaj popravljač svijeta. One su samo opći izrazi (. . .) historijskog kretanja koje se vrši pred našim očima«. Međutim, izgleda da se za sastavljače *Komunističkog manifesta* proleterski pokret i komunizam ne miješaju *sasvim*, jer komunisti — kažu oni: »prednjače ostaloj masi proletarijata razumijevanjem uvjeta toka i općih rezultata proleterskog pokreta.« Komunisti su — dakle — posvećeni, privile-

1) Karl Marx i Fridrich Engels, **Manifest der Kommunisten**, 1948, — Engels, **Anti-Dühring**, 1878, Uvod; — Marx, pismo Freiligrathu, 29. veljače 1860.

girani pripadnici inteligencije. Odatle do uvjeravanja kako im pripada »*rukovodeća*« uloga, samo je jedan korak . . . Pokret proleterske mase imao bi tako »vlastitu egzistenciju«, jednu elementarnu »samoaktivnost« i u odnosu sa njegovim svjesnim političkim tumačenjem.[2]

Ova diferencijacija — doista — bila je još embrionalna, malo primjetljiva 1847. Ali, ona će se jasnije ocrtati u jednoj kasnijoj fazi i tako će, na primjer, Trocki u svojoj Historiji ruske revolucije neprestano praviti razliku između »molekularnog procesa masa, »gigantskog kotača masa i akcije koju vode revolucionarne političke formacije, u prvom redu boljševička partija.«

Anarhisti francuskog jezika uveli su riječ »spontanost«. Možda zato jer su više voluntaristi nego osnivači marksizma i žestoko neprijateljski svakoj formi autoriteta jakubinskog izvora. Proudhon piše: »Ono što je važno istaći u pučkim pokretima je njihova savršena spontanost«. I još: »jedna socijalna revolucija (. . .) je transformacija koja se vrši spontano (. . .) Ona se ne događa na zapovijed jednog gospodara, koji ima gotovu teoriju (. . .) Jedna revolucija (. . .) nije doista djelo nikoga«.

Nakon njega, Bakunjin ponavlja da se revolucije »prave kao same od sebe, proizvedene snagom stvari, pokretom događaja i činjenica. One se dugo pripremaju u dubini instinktivne svijesti narodnih masa, zatim izbijaju«. U Socijalnoj revoluciji »akcija pojedinaca« je »skoro ništavna, a spontana akcija masa« mora »biti sve«.

Međutim, ako dva apsolutno liberalna (libertaires) mislioca, suprotno onome što zamišljaju njihovi marksistički protivnici, stavljaju naglasak na spontanost, oni se nimalo ne rugaju ulozi svjesnih elita. Proudhon primjećuje da su se ideje, koje su u svim epohama uzbudile mase, prethodno razvile u mozgu nekog mislioca (. . .) Prioritet nije nikada pripadao mnoštvima«.

Što se tiče Bakunjina, on propisuje svjesnim revolucionarima nužnu zadaću »da pomognu rađanje jedne revolucije, šireći u masama ideje« odgovarajući njihovu instinktu, »da služe kao posrednici između revolucionarne ideje i narodnih instinkata«, »da sudjeluju u revolucionarnoj organizaciji prirodne moći masa«.[3]

Ovdje treba precizirati da anarhisti, kolikogod »puko spontani« mogli izgledati, zbog toga ne odbacuju *organizaciju*. U njihovim očima, kako je to snažno potcrtao Talijan, Malatesta, dva su pojma neodvojiva i komplementarna.

Ali, marksističko značenje *samoaktivnosti* i anarhističko shvaćanje sponatnosti bili su potcijenjeni od marksista kao što su: Kautsky najprije, a zatim Lenjin. Za Kautskog bilo bi »posve krivo« da je socijalistička svijest nužan, direktan rezultat pokreta

---

2) K. Marx — Engels, **Manifest komunističke** partije, Izabrana djela I, Kultura, Beograd 1949, str. 26.

3) Usp. D. G., **Ni Dieu ni Maitre**, Antologija anarhizma, ponov. izd. 1970, I, str. 137—138, 222; II, str. 25—26.

proleterske mase. Socijalizam i klasna borba izgledalo bi da su izašli iz različitih premisa. Socijalistička svijest izbijala bi iz nauke. No, nosioci nauke su, do novog reda, intelektualci proizašli iz buržoazije. Po njima bi naučni socijalizam bio »prenesen« radnicima. »Socijalistička svijest, tvrdi Kautsky, je elemenat uvezen izvana u klasnu borbu proletarijata, a ne nešto što iz nje spontano izbija«.[4]

Ako Lenjin ne osporava egzistenciju spontanosti, on ne skriva da ga se plaši. On to, uostalom, čini u ponešto kontradiktornim terminima. Ponekad on priznaje da je on »u suštini samo embrionalna forma svjesnoga«. Ponekad on upotrebljava više pejorativne riječi: spontanost je za njega sinonim »nesvjesnosti« *(sic)*.[5] On smatra da radnici raspršeni, potlačeni, utopljeni u *zaglupljenost (sic)* pod kapitalizmom[6] još ne mogu, u svojoj velikoj većini, posjedovati socijalističku klasnu svijest i da im ova može biti donesena samo izvana.

Ali, Lenjin ide još dalje: revolucionarna avangarda mora se čuvati »svake servilne podređenosti spontanosti radničkog pokreta«. Pokloniti se pred tom spontanošću značilo bi dovesti avangardu do toga da bude samo »puka sluškinja« proleterskog pokreta, to bi bilo potpuno uništenje avangarde od spontanosti. »Naša je zadaća, piše on, da se *borimo (sic)* protiv spontanosti«. »Spontana borba proletarijata postat će prava klasna borba tek kad bude *rukovođena* snažnom revolucionarnom organizacijom.«[7]

Rosa Luxemburg reagira protiv autoritarnog zastranjenja Kautskog i Lenjina da bi oživjela značenje *samoaktivnosti*, kojim se ponekad služi i koje posuđuje od Marxa, ili *spontanosti*, riječi kojom se ona najčešće služi i koju duguje — iako se od toga brani — anarhistima.

Za nju spontanost i svijest nisu odvojeni procesi. U samom toku bitke proleterska armija zadobiva sve veću svijest o zadacima te bitke. Svjesna proleterska avangarda je u stanju permanentnog »postojanja«[8].

Što se više proletarijat povećava brojčano i svjesno, obrazovana »avangarda« manje ima prava da se postavi na njegovo mjesto. Kako se sljepilo mase povlači pred njezinim odgojem, socijalna baza, na kojoj su počivali »šefovi«, biva razorena. Masa postaje rukovodeća, a njezini »šefovi« su samo »izvršitelji instrumenti njezine svjesne akcije«. »Nesvjesnost« radničke klase pripada minuloj prošlosti. Jedini subjekt kojem danas dopada rukovodeća uloga, jest kolektivno Ja *(das Massen-Ich)* radničke

---

4) Karl Kautsky, **Die Neue Zeit**, 1901—1902, XX, I, str. 79—80, citat po Lenjinu, **Što da se radi?**, 1902.

5) Lenjin, Ibidem, 450.

6) Od istog pisca, **Jedan korak naprijed, dva koraka natrag**, maj 1904.

7) Lenjin, **Što da se radi?**

8) R. L. **Organisationsfragen den Russischen Sozialdemokratie**, ds **Die Neue Zeit**, XXII, t. 2, 1904.

klase. Taj proces, doista, nije trenutačan i ne slijedi ravnu liniju. Također »preobražaj mase u 'rukovodeću', sigurnu, svjesnu, lucidnu jest i može biti samo dijalektički proces«.

Rosa sada prelazi od teoretskih primjedbi na *praxis* svoga vremena.

Od 1904., dakle prije Ruske revolucije iz 1905, ona tvrdi: »Najvažniji i najplodniji taktički obrati iz deset posljednjih godina nisu bili 'izum' nekolicine rukovodilaca (. . .), nego su svaki put bili spontani proizvod samog pokreta koji se razbuktavao«. Revolucija 1905. će joj dati za pravo.

Ona, onda, u zanosu piše: »U glavnim tvornicama svih važnih industrijskih centara spontano se uspostavljaju radnički savjeti (. . .) Sindikati novi, mladi, snažni i radosni izdižu se kao Venera *iz morske pjene* (. . .). Ponekad val pokreta zapljuskuje čitavo carstvo ponekad se on podrazdjeljuje u gigantsku mrežu tankih bujica; ponekad izbija on iz dubina kao živi izvor, ponekad ponire čitav u tlo«. Sve forme bitke »teku pomiješano, paralelno, ukrštavaju se, preplavljuju jedne druge: to jedno more fenomena vječno u pokretu i nestalno (. . .) Živuće pulsiranje Revolucije i istovremeno njezin najmoćniji pokretački kotač, (. . .).«[9] Lirski Rosin ton može iznenaditi. Ali, intuicija, što ju ona ima o elementarnom pokretu masa, način na koji ga ona uspoređuje sa prirodnim fenomenima, jedna je od najoriginalnijih crta njene ličnosti, jedna od onih koje joj određuju posebno mjesto u marksizmu. U jednom pismu, ona još pribjegava morskim slikama da bi dospjela do tajni moći kao i nepostojanosti pokreta masa: »Duša masa skriva uvijek u sebi, kao *Thalatta*, vječno more, sve latentne mogućnosti: mrtve 'bonace' i razuzdanu oluju, najniži kukavičluk i najljući heroizam. Čudan bi bio doista onaj kapetan koji bi upravljao svojim brodom povodeći se za trenutačnim izgledom površine valova i koji ne bi znao — po znacima koji dolaze iz nebesa i dubina — predvidjeti dolaske oluja«.[10]

Jer, Rosa ima samo relativno povjerenje u svjesne političke organizacije. Ona ističe brojne njihove nedostatke u odnosu na stvaralačku inicijativu radničke klase. Ona tvrdi da se u mnogobrojnim revolucionarnim prilikama avangarda daleko od toga da prethodi i — kao što to ona smatra svojim pravom — da »rukovodi«, ustvari povodi za pokretom masa.

Ona je već izvukla ovu primjedbu iz iskustva socijalnih bitaka koje su se odvijale u Rusiji prije 1904: »Inicijativa i svjesno rukovođenje socijalističkih organizacija tu su (. . .) igrale samo beznačajnu ulogu«. Ona potcrtava »kontrast između neobuzdanog napada masa i oklijevajućeg položaja socijalizma. Ona ide dotle da kaže: partija igra prirodno *konzervativnu* ulogu.[11]

---

9) **Massenstreik, Partei und Gewerschaften**, 1906.

10) Pismo Mathildi Wurm, ds **Briefe an Freunde**, Hamburg, 1950, p. 47.

11) R. L., **Organisationsfragen. . ., cit.**

Ova se procjena učvrstila rasplamsavanjem Revolucije iz 1905. Ruska socijalistička partija sudjelovala je, doista, u Revoluciji, ali nije bila njezin autor. Ona je mogla samo naučiti njezine zakone tokom zbivanja, jer »revolucije se ne uče u školi«. Kada sve baze društva pucaju i stropoštavaju se, kada ogromne narodne mase dolaze na pozornicu, svaki pokušaj da se unapred uredi pokret »izgleda poput očajničkog pothvata«. Jedna revolucija te širine i te dubine ne regulira se »olovkom u ruci za vrijeme mirnog tajnog sastanka koji održavaju više nadleštva radničkog pokreta«. I ovdje još jednom Rosa pribjegava morskim i vodenim metaforama: inicijative socijalističke partije »su u ogromnom bilansu revolucije poput kapi vode u moru«; sva predviđanja »su toliko isprazna kao pretenzija da se isprazni Ocean čašom za vodu«.

Međutim, usprkos svih rezervi što se tiče sposobnosti partije, Rosa nije uopće, kao što su je krivo optužili »puko spontana«, ona vjeruje u ulogu svjesne političke avangarde. Ona proglašava kao neophodno da bitkama rukovodi jedna revolucionarna partija. Jer, njoj nisu nepoznate opasnosti jedne nesređene, očajničke spontanosti koja bi dovela mase do toga da se slijepo strmoglave u bitku i dospjela bi — kaže ona — samo do »haotične konfuzije«. Mase se ne smiju ostaviti neobuzdane, one moraju stupiti na bojno polje — kaže ona — »kao jedna politički odgojena armija«.[12]

U njenom spisu o Ruskoj revoluciji 1905. smjenjuju se pasusi gdje ona potcrtava relativne nedostatke socijalističke partije i oni u kojima ona pozdravlja korisnost njenih intervencija. Eksplozija, doista, kaže ona, bila je spontana. »Ali, u načinu, na koji je pokretu bio dat zamah, pokazali su se plodovi propagande koju je socijalizam vodio u toku mnogih godina: socijalistički propagandisti ostali su na čelu pokreta, rukovodili su njime«. Socijalističke organizacije su pozvale na štrajk: zapletena u svojim kontradikcijama ona čas piše da su one to učinile *»posvuda«*, čas da su to učinile *»više od jednog puta«*.[13]

I, obraćajući se njemačkoj socijaldemokraciji, Rosa ponavlja: »Inicijativa i rukovođenje operacijama (. . .) posve prirodno dopadaju najprosvjećenijem i najbolje organiziranom dijelu proletarijata, socijaldemokraciji.« Tako socijaldemokracija više ne igra *konzervativnu* ulogu; ona je sada proglašena *»avangardom proletarijata!«*[14]

Upravo smo mislili da smo shvatili kako je spontanost masa pokretač revolucionarne akcije. Sada je pokretač partija. Revolucionarna energija više ne proizlazi iz masa, nju je stvorila partija. Ipak, najovlašteniji Rosini učenici, kao što su neprežaljeni

12) **Wahlrechtskampf und Massenstreik,** govor na kongresu u Magdenburgu, 1910, **Gesammelte Werke,** IV, 1928.

13) R. L., **Massenstreik.** . . , cit.

14) Ibidem.

Paul Frölich i Lelio Basso, koga ćemo uskoro ovdje čuti, izgleda da ne primjećuju ovu kontradikciju. Oni se ogledavaju u tome da pokažu kako se kod Rose samoaktivnost masa i političko rukovođenje vjenčavaju u harmoničnoj i koherentnoj sintezi.[15]

Ja sam, sa svoje strane, manje ubijeđen. Doista, Rosa je imala pravo, sto puta pravo što je htjela nadopuniti i prevladati spontanost sviješću. Ali, vidjet ćemo to, političke formacije — kojima je dodijelila ulogu posjednika svijesti — izgleda mi da nisu bile dostojne da ispune funkciju koju im je ona pripisivala.

Gdje je — dakle — Rosa Luxemburg vidjela tu idealnu revolucionarnu partiju pogodnu da rukovodi proletarijatom?

Ona je pridala njemačkoj socijaldemokraciji zasluge za koje je znala i o kojima nije nikada krila da ih je njezina partija bila lišena. Ona je posvetila gotovo cjelokupnu svoju političku karijeru borbi protiv revizionizma i »parlamentarnog kretenizma«; kad je izbio Prvi svjetski rat presjekla je socijalpatriotizam. Neka od njenih privatnih pisama odaju još više nego njeni javni spisi njenu obeshrabrenost, njen skepticizam što se tiče mogućeg uspravljanja jedne partije sve više i više ogrezle u »*močvari*« oportunizma.[16]

Idealna Partija? Nije vjerovala ni da je tip Lenjinističke organizacije bio rijetka ptica u stanju da efikasno pomiri spontanost i svijest. Već od 1904. lansirala je upozorenje: nije mogla zamisliti »veće opasnosti za rusku socijaldemokraciju« od lenjinističke koncepcije organizacije, jer »ništa lakše i sigurnije ne predaje još mladi radnički pokret žeđi za vlašću intelektualaca od tog birokratskog oklopa u koji ga stežu«.[17]

Koja partija onda? Koja avangarda?

Bankrot socijaldemokracije i internacionalnog socijalizma dovest će konačno Rosu, nakon dugih oklijevanja, pometenih njemačkom revolucijom, dotle da prizna rascjep pred kojim je tako dugo odstupala. Ali, tek će uoči svoje smrti vjerovati da je konačno pronašla u LIGI SPARTAKUS formulu revolucionarne partije novog tipa, ni socijaldemokratske ni lenjinističke: »LIGA SPARTAKUS, bilo je kazano u Programu, nije partija koja bi htjela da se postavi iznad radničkih masa kako bi uspostavila svoju vladavinu, LIGA SPARTAKUS želi samo u svakoj prilici, biti dio proletarijata, najsvjesniji zajedničkog cilja.«

Socijalistički cilj, koji je trebalo postići, bio je »da velika radna masa prestane biti rukovođena masa, nego da naprotiv

---

15) Paul Frölich, »Zum Streit üben die Spontaneität«, revue **Aufklärungen**, 1953; — Lelio Basso, Predgovor za **Scritti Politici** od R. L., Rim, 1967, — na njemačkom: **Rosa Luxemburg's Dialektik der Revolution**, Frankfurt. 1969.

16) R. L., Pisma od 27. oktobra i 17. decembra 1904. Henrietti Roland-Holst, Rosa Luxemburg: ihr Leben und Wirken, Zürich, 1937, pp. 210—216.

17) R. L., **Organisationsfragen**. . . , cit.

započne živjeti samo po sebi sav politički i ekonomski život, da ga rukovodi svojim sve tjesnijim i sve slobodnijim samoodređenjem«.

U svojim govorima o Programu Rosa je komentirala: »Socijalizam neće biti gotov i ne može biti ostvaren dekretima, a još manje socijalističkom vlašću, kolikogod savršena ona bila. Socijalizam moraju praviti mase, svaki proleter (. . .) Nije dovoljno zbaciti centralnu oficijelnu vlast i zamijeniti je jednim parom ili sa nekoliko tuceta novih ljudi. Treba da osvojimo političku vlast ne odozgo, nego odozdo.« »Masa mora, vršeći vlast, učiti da je vrši. Nema drugog načina da bi joj se utuvila.« Ukratko, Spartakus se trudio da u Njemačkoj reproducira ruski model s kraja 1917. i prve polovine 1918. kada su boljševici, za jedan kratak period, prepustili »svu vlast sovjetima«.

Doista Rosa se uzdržala, na savjet svojih političkih prijatelja, da javno izrazi svoje mišljenje o boljševizmu kako ne bi demoralizirala njemačke radnike. Ali, vrlo dobro informirana iz dubine svoje tamnice, umješno je znala do koje se tačke sovjetska zbilja udaljavala od socijalizacije koju je predložila Liga Spartakus. Ona je to povjerljivo priznala u jednoj brošuri, koja je trebala biti štampana tek mnogo kasnije, 1922.[18] Njoj — dakle — nije bilo nepoznato, u času osnivanja Spartakusa, da je demokracija sovjeta trajala samo nekoliko mjeseci u Rusiji i da je već prepustila mjesto etatističkom diktatorskom režimu. Ona je znala da je paraliza zahvaćala život u sovjetima i da je birokracija ostajala jedini aktivni element. Zbiljska vlast nije se više nalazila u rukama radnika i njihovih savjeta, nego u rukama jednog tuceta partijskih šefova. Što se tiče radničke klase, ona je bila »pozivana da prisustvuje s vremena na vrijeme sastancima da bi pljeskala govorima rukovodilaca i jednoglasno izglasavala predložene rezolucije«. To nije bila »diktatura proletarijata, nego diktatura šačice političara, to jest u građanskom smislu, u smislu jakobinske hegemonije.« Diktatura, da, tvrdila je Rosa, ali ta diktatura trebala je »da bude djelo *klase*, a ne jedne male manjine, koja rukovodi u ime klase.«[19]

Tako je — dakle — sinteza između spontanosti i »rukovođenja« za koju je Spartakus mislio da ju je našao, bila krhka. Ona se nadahnjivala jednim izvanjskim modelom čiji su nedostaci bili vidljivi već golom oku. Osim toga, Spartakus je, na svoju nesreću, trajao tek jedno jutro: nije dakle imao vremena da strukturira svoju organizaciju i svoje metode akcije ni da razjasni odnose s novom vlašću, u ovom slučaju sa Centralnim savjetom radničkih i vojničkih savjeta. Istraživanje Rose Luxemburg ostalo je tako nedovršeno isto toliko na planu teorije kao i na planu prakse. Ona nije uspjela otkriti tačnu sintezu između spon-

18) R. L., **Die Russische Revolution**, izd. Paul Levi.
19) **Ibidem.**

tanosti i svjesne organizacije. U dva članka, napisana uoči njene smrti, mogla se ograničiti samo na jednu kratku, ali nedovoljnu naznaku. Evo je: ono što je trebalo spartakovskoj pobuni, ono što joj je nedostajalo, bilo je »*usmjerenje koje proizlazi iz masa i koje mase izabiru.*« Trebalo je »*da revolucionarni radnici dignu na noge rukovodeće organizme tako da vode i iskoriste borbenu energiju masa.*« Kakvo »usmjerenje«? Kakvi organizmi? Svakako ne oni mlade Komunističke partije, proizašle iz Spartakusa, pošto je po samoj Rosi s njezine strane postojalo »odsustvo usmjerenja«.[20]

Problem, koji je Rosa pokrenula, nije mogao još ni danas naći svoje potpuno rješenje. On je problem nad problemima. On je za revolucionarni pokret problem broj jedan našeg vremena. Samo su se, možda, anarhisti tradicije Bakunjina i njihovi španjolski nasljednici, još uvijek veoma nesavršeno, približili tajni odnosa između masa i avangarde: bakunjinistička »bratstva« u krilu Prve Internacionale, Anarhistička Iberijska Federacija (F.A.I.), oplođujući iznutra Nacionalnu Konfederaciju Rada (C. N.T.). Ali ni anarhizam nije donio postavljenom pitanju posve zadovoljavajući odgovor. Htio bih vam ovdje skrenuti pažnju da je tema, koja mi je bila određena kao sadržaj referata, bila: »*Spontanost, organizacija i anarhija*«. Ja sam sebi dozvolio da nadomjestim u naslovu *anarhiju anarhizmom.* Doista, riječ *anarhija,* riječ je stara kao svijet, ona znači odsustvo autoriteta ili vlasti. Ali, pošto je milenijima vladala predrasuda, po kojoj se ljudi ne bi mogli lišiti jednog ili drugog, *anarhija* se shvaćala u pejorativnom smislu: kao sinonim nereda, kaosa, dezorganizacije.

No, pod *anarhijom* je Proudhon, više konstruktivan, usprkos prividu, nego destruktivan, podrazumijevao čistu suprotnost neredu. U njegovim očima vlast je bila pomagač nereda. Samo jedno društvo bez vlasti moglo je ponovo uspostaviti prirodni red, obnoviti društvenu harmoniju. Da bi označio tu utopiju, zaključujući da mu jezik uopće ne pruža drugu riječ, on je odabrao da vrati staroj riječi *anarhija* njeno strogo etimološko značenje.

Nevolja je da ta đavolska riječ sugerira za neupućenoga samo negativnu ideju. To je razlog zbog kojeg sam više volio da upotrijebim riječ *anarhizam* koja izražava konstruktivnu i modernu doktrinu.

Ali, dosta su brojni danas, u Francuskoj, borci anarhističkog porijekla koji se ne zadovoljavaju ni riječju *anarhizam* i koji se više volé nazivati bilo »liberterskim komunistima« (communistes libertaires, op. prev.), bilo »liberterskim marksistima« (marxistes libertaires, op. prev.). Oni se trude, doista, da nađu sintezu između onih ideja, koje su najvrednije i koje su ostale naj-

20) »U Berlinu vlada red«, **Die Rote Fahne**, br. 14, 14. januara 1919, i članak od 11. januara 1919. u istoj novini.

više žive iz anarhističkog naslijeđa, i ideja, također uvijek aktualnih originalnog marksizma, to jest — naučnog i dijalektičkog komunizma.

Francuski liberterski komunisti nisu ni »puko spontani« ni neprijateljski organizaciji: oni smatraju da se stvaralačka spontanost mora prevladati i učvrstiti u svjesnoj organizaciji. Oni odbijaju da dadu prvenstvo spontanosti na uštrb revolucionarne svijesti. Ali, za uzvrat, oni ne prihvaćaju da ta organizacija i ta svijest budu uhvaćeni u mrežu jednog štaba specijalista koji namjerava rukovoditi proletarijatom. Zadaća onoga što mi nazivamo »organizacijom revolucionara«, a ne partijom, nije zadaća avangarde. Za nas se avangarda oslobađa samo u borbi *u krilu proletarijata.* Mi se ograničavamo da ovakvoj dademo podršku. Mi bismo joj htjeli pomoći da se samo-organizira; mi pokušavamo pored nje igrati ulogu katalizatora, otkrivača, protuotrova za svako birokratsko skretanje.

Ukazuje se doista da je u Francuskoj, 1971, radnička klasa, a osobito njezino istureno mladenačko krilo, u traganju, sama od sebe, za novim sredstvima borbe, da posjeduje potreban odgoj i zrelost da ih otkrije i iskuša. Ako se nužnost organizacije, ako se potreba razvoja svijesti osjećaju sve više i više, stvaralačka spontanost nije zbog toga za odbacivanje. Jer, usprkos prividu, Revolucija, koju smo započeli u maju, daleko je od toga da bude mrtva. Ona putuje ponekad podzemno, ponekad pod otvorenim nebom. Kad bude bljuvala ponovo svoju lavu trebat će joj, da bi trijumfirala, isto toliko obnova stvaralačke mašte masa kao i optimum organizacije i svijesti.

Prevela Jelena Zuppa

SPONTANOST KAO TEMELJ I MODALITET PRAXISA

Enzo Paci

Milano

Termin »spontanost« jest termin koji može imati mnogostruka značenja toliko da se može misliti da je jedna istinska fenomenologija praxisa moguća. Općenito se teži razlikovanju spontanosti spoznavanja od spontanosti akcije. Ovo razlikovanje je moguće, ali donosi sa sobom ozbiljan niz problema. Ukazat ćemo radije na praktički karakter spontanost. Spontani pokret, individualni i socijalni, može biti odgovor na jednu reakciju, prema tome može biti posredovan izvjesnom strukturom činjenica iako izgleda neposredan i upravo spontan. Spontanost se — dakle — ne može odvojiti od povijesno-dijalektičkog konteksta: važno je da ona nije pasivan čin i da nije nametnuta izvana, nego čin aktivan i vlastit. Pod terminom *vlastit* podrazumijevamo vlastitu subjektivnost svakog čovjeka i — po izvjesnim aspektima — ono što podrazumijeva Husserl kada govori o *monadama*, i vlastitom tijelu, koje — pretpostavimo — nije suma obuhvatne supstancije i misleće supstancije, nego je aktivno i konstruktivno jedinstvo. Ovdje se jasno vidi kako je subjekt, za Husserla, spontan utoliko što je — iako ovisan o nizu akcija i reakcija — svjestan da predstavlja sebe samoga i da mora povratiti sve na sebe samog u *prvom licu*. Potrebno je zabilježiti da je problem vlastite spontanosti svakog subjekta usko povezan s *međuzasnivanjem subjekta* jednog prema drugom, to jest s problemom intersubjektivnosti: Spontano-dakle-više nego neposredno jest središte svjesnih operacija koje pripadaju pravim subjektima. Svaki od subjekata priznaje, a ne bi mogao drugačije učiniti, da je *u središtu jedne situacije* i da je polazna točka jedne akcije ili niza akcija. Treba potcrtati da spontanost, kao središnjost akcija, ne koincidira sa akcijom kao slobodnim činom. Sam subjekt, tjelesni i praktički, ne može biti stvoren po sebi samom, i upravo zbog toga Husserl — iako zahtijeva aktivnosti subjekata — daje nam do znanja da je svaki subjekt *fac-*

tum. Mi se nalazimo kakvi jesmo, i u povijesnoj intersubjektivnosti *dani* smo nama samima i drugima tako kako smo dani. Do trenutka, u kojem započinje moja samosvjesna aktivnost, ja sa sobom nosim svu svoju prošlost i svu svoju okolinu. Mogućnost da se djeluje zbiljski, iako je prošlost — a prošlost je sva zbilja do jednog trenutka prije onoga u kojem se započinje moja svjesna akcija, od sada nepromjenljiva — jest, upravo, mogućnost da se djeluje usprkos svim uslovljenostima i baš jer postoje takve uslovljenosti. Ako smatramo strukturom biće donekle uslovljeno, ne moramo ipak shvatiti u uslovljenom biću subjektivnu aktivnost i na takav način spontanu: ova ima mogućnost i u izvjesnim slučajevima ostvaruje takvu mogućnost da djeluje slobodno u granicama u kojima se nalazi i da mijenja danosti tih granica. Na taj način *spontanost je razjašnjena kao temelj praxisa*, uvijek u vezi sa spomenutim modalitetima, a i u vezi sa širom i analitičnijom fenomenologijom praxisa.

Treba imati u vidu da fenomenologija praxisa ispituje okolinu i u povijesnim danostima, a ne samo posebne odnose među subjektima, grupama subjekata, institucija, struja različitog organizacionog i birokratskog tipa i tako dalje. *Spontano nije nikada samo*, uvijek je u jednom grupnom odnosu, u jednom »savjetu« subjekata, u jednoj organizaciji autonomnoj i, istovremeno, organiziranoj. Ovdje se upleće problem odnosa između spontanosti i discipline. Fenomenologija spontanosti se pretvara u fenomenologiju »savjeta«, grupu, na primjer: »sovjeta«. U ovom slučaju treba primijetiti da ne postoji čista akcija, autonomna i spontana, nego da je svaka akcija, čak i kad nije toga svjesna ili kad nismo toga svjesni, potencijalno organizirana. Važno je da se izvuku sve implikacije *organizacione potencijalnosti* ili, ponekad, skrivene u spontanom. Disciplina se rađa kao organizaciona i dijalektička nužnost da bi se održali čvrsti intersubjektivni ili grupni odnosi. Ali sama disciplina zahtijeva neprestano obnavljanje *načina* pomoću kojih grupe djeluju. Drugim riječima, ne postoji jedno dogmatsko i nepromjenljivo disciplinsko pravilo, nego su pravila ili *modaliteti* discipline *nužnost akcije koja hoće da sačuva, a ne da uništi spontanost. Disciplina mora dozvoliti i jamčiti razvoj i transformaciju središta spontanosti* i mora — dakle — ostvariti zahtjeve *građanskog društva* sačinjenog od subjekata i grupa. Kao i uvijek, pozivanje na spontanost je pozivanje na građansko društvo, a ne na Državu koja se protustavlja živućem kretanju građanskog društva. Jedna partija ili jedna Država, koje se smatraju gospodarima i istine i nauke, padaju u fetišizaciju upravo u smislu kojim je Husserl promišljao najteži pad, onaj u idolatriju, naime pretvaranje nekih posebnih elemenata u apsolutne momente ili u jedan apsolut. Kritika idolatrije, shvaćene u tom smislu, koja se povezuje sa marksovskim smislom fetišizacije roba, također je povezana sa više od deset godina studija o problemu odnosa između

marksizma i fenomenologije (vidi o tome *Aut Aut* br. 123—124, 1971).

Problemi na koje smo ukazivali inherentni su i *temi upravljanja partijom.* Partija, kojom se upravlja samo odozgo, je partija koja ne dozvoljava spontanost shvaćenu kao neprestano obnavljanje intersubjektivnih odnosa u samoj partiji i intersubjektivnih odnosa između partije i društva u kojem partija živi. Pravilo partije mora biti samo pravilo socijalističkog društva shvaćenog kao *telos* procesa. U društvu ili u grupi svaki se subjekt mora ponašati s drugim, smatrajući ga subjektom, a ne objektom. Možemo nazivati »objektivnima« povijesne danosti i činjenične danosti. Ipak treba paziti na upotrebu termina »objektivan«, ne gubeći iz vida da činiti objektom nekoga ili jedan niz operacija znači postaviti se na put *objektivizacije shvaćene kao alijenacije.* Zbog toga Husserl promišlja, kao objektiviranu, u smislu alijeniranu nauku, ukoliko ona gubi svoj *društveni telos* koji se tiče svakog čovjeka i čitavog povijesnog čovječanstva, a — možda — i samog *kozmosa.*

Napomene, koje smo posvetili problemu spontanosti, omogućuju nam da razumijemo kako odnos između spontanosti i nespontanosti nije jednoznačan. On predstavlja mnoge putove i mnoge modalitete po načinu predstavljanja tih putova. Jedan centralni organ nije, dakle, nametanje određenih zakona i pravila odozgo. Jedna se partija neprestano razvija na različitim linijama u dinamici uslovljenosti i aktivnosti. Ta dijalektička dinamika mora biti tumačena na način da predoči kako *spontanost uslovljava različite modele akcije i, prema tome, različite modalitete praxisa. Na taj je način spontanost povezana sa razlogom.* Razlog nije fiksiran u intelektualističkim šemama koje potiču odozgo, to jest bez odnosa sa iskustvom i sa proživljenom spontanošću, nego neprestano otkriva *dijalektičke oblike.* Ovdje ponovo nailazimo na Kantov shematizam, na Hegelovu kritiku intelekta, ali je ponovo susrećemo na praktičkom planu. Razlog u dodiru sa neprestanim obnavljanjem uslovljenosti i akcija razrađuje one tipičnosti koje treba slijediti u povijesnoj situaciji na djelu i koje su — dakle — *modalne tipičnosti* akcije. Ovdje možemo nadodati da je ova rasprava povezana sa posebnom važnošću koju danas ima i za neopozitivizam, *logika modaliteta.* Ne samo nego se, upravo, kroz ponovno ocjenjivanje modaliteta logički formalizam (koji upotpunjuje i često ispražnjuje samoga sebe u paradoksima što ih uslovljava njegov nedostatak povijesnog sadržaja i stvarnog ljudskog sadržaja) nalazi nasuprot, i kad to još neće da prizna, *tipova paradoksa koji vode logiku na plan dijalektike.* Kao što smo često kazivali, kriza neopozitivizma i strukturalizma je veliki doprinos, ukoliko — doista — takva kriza ponovo predlaže, na obnovljen način koji mora biti posebno ispitan, sve teme dijalektike, to jest teorijsko-praktičkih modaliteta u kojima se prvobitna suprotstavljenost, koja je zadala toliko posla bilo praktičkim organizatorima, bilo profeso-

rima intelektualnih formula, izgubila — zamjenjujući jednom fiktivnom dijalektikom — dijalektiku modaliteta praxisa. Između ostalog, postoji i jedna dijalektika između privida i zbilje u kojoj su oni zamijenjeni; već smo u drugim prilikama primijetili kako je ta dijalektika jedna od temeljnih tema Marxova »Kapitala« (upućujem na moju knjigu »Funkcija znanosti i značenje čovjeka«). Fenomenologija praxisa je fenomenologija različitih mogućih načina praxisa. Kao što smo već primijetili, radi se — dakle — o fenomenologiji modaliteta. Ukoliko kažemo modalitet, mislimo i na veze kvantiteta, kvaliteta i odnosa (to jest na tri t ipa kategorija koje Kant postavlja ispred modaliteta). Modalitet je više nego jedna kategorija, karakteristika koja se tiče svih kategorija. Tako u akciji možemo govoriti o kvantitetu akcije, bilo jer su je izvršile veće ili manje grupe, bilo jer mora biti odrediv i raspoznatljiv kvantitativni red u samoj akciji. Dosta je intuitivno da akcija ima kvalitativne načine. Ona može biti direktno aktivna ili može biti suprotstavljenost ili ograničenje. Ovi načini djelovanja uslovljavaju dijalektiku koja je djelomično dijalektika što nam ju je predstavio Hegel, a djelomično ona, koju je rekonstruirao, upravo u praktičkom smislu, Marx.

Temeljna karakteristika ove posljednje je da ona ima jednu praktičku osnovu ekonomskog karaktera ili jednu strukturu. Problem strukture uslovljava studij potreba i rada te činjeničnih ekonomskih danosti okoline i različitih okolina. Budući da je struktura esencijalna potreba, koja mora biti zadovoljena, ona ima negativnu i determinirajuću nužnost i u tom smislu od nje ovise one druge strukture koje marksizam naziva superstrukture. Može se, kao što je poznato, govoriti i o infrastrukturama i tako redom. Što se nas tiče, problem nas ponovo vodi zbilji baze, a zbilja baze uslovljava *fenomenologiju potrebe i ekonomije i fenomenologiju psihe* ili fenomenologiju psihološke aktivnosti. Slabo je postavljen problem ako se upitamo da li dvije fenomenologije jednoznačno ovise jedna od druge. One, u stvari, otvaraju široko polje studija koje interesira čitavu ekonomiju, u njenim različitim djelovima, i čitavu suvremenu psihologiju. Ne smije se zaboraviti da ono na što ukazujemo u samoj ovoj našoj raspravi ima smisla, ako se odnosi na konkretnu i povijesnu situaciju koja se postavlja kao središte svake determiniranosti i svake tipičnosti. Modaliteti praxisa su uvijek u funkciji sadašnje povijesne situacije i subjekata koji djeluju u takvom povijesnom odnosu. Ne radi se nikada o apstraktnom opisu. Zbog toga su naznačeni tipovi i fenomenološki načini koji mogu biti ispravljeni ili postavljeni u različite odnose u aktualnom ili središnjem trenutku akcije. U krajnjoj analizi, tipičnosti i načini, na koje ovdje jedva ukazujemo, su specifikacije dijalektike između grupa i društva i klasa, akoli ne između zajednica i okoline i između širokih kolektivnih centara, koji se — danas — postavljaju kao velike socijalne, internacionale i nacionalne raspodjele planete sa kojima dijalektika, što ju akcija ho-

će da pokrene u smjeru socijalizma, ne može biti povezana. Ne radi se — dakle — o pukom pozivanju na kontradikcije i na prevladavanje kontradikcija. Ustvari, fenomenologija akcije, koja se kreće u povijesnim situacijama, neprestano preuzima kontradikcije i rješenja kao sredstva koja vode do novih situacija. Ova napomena može nam omogućiti da razumijemo kako modalitet praxisa ima svoje središte u sadašnjosti, to jest u aktualnoj povijesnoj situaciji. To se događa, jer — promatrajući povijest kao *proces zbivanja u dijalektičkom odnosu i protuodnosu* — vidimo u povijesnom procesu različite temporalne momente kao *sadašnjost i njezine modalitete koje je već studirao Husserl.* Treba se uvijek vratiti subjektu, odnosima između subjekta i temeljnim ekonomskim, psihološkim i povijesnim odnosima na djelu u živućem društvu, shvaćenom kao građansko društvo. Ovdje se, ostaviviši po strani velike dijalektičke distinkcije, pojavljuje način na koji se zasniva jedan subjekt ujedinjen s okolinom ili jedna psiha utjelovljena u jednom tijelu (to je ono što je klasična filozofija nazivala supstancija); pojavljuje se način na koji su jedan subjekt ili grupa subjekta, jedna cjelina zbivanja (ili različite supstancije) međusobno u odnosu analognom odnosu uzroka i posljedice (klasična filozofija govorila je bez sumnje o jednom mehaničkom uzroku; mi se pozivamo na jedan mogućnosni uzrok); pojavljuje se, konačno, način u svojim različitim karakteristikama, na koji uzrok reagira na posljedicu i posljedica reagira na uzrok (ono što je klasična filozofija nazivala recipročnom akcijom).

U Kantovoj filozofiji će se moći pronaći ono što smo prethodno kazali, ako se misli na kategorije odnosa, to jest na supstanciju, na uzrok i na recipročnu akciju. Ove kategorije neizbježno moraju proći kroz Hegela, Marxa i kroz odnos između fenomenologije i marksizma da bi došle do onog što mi smatramo *filozofijom posebnog i općeg odnosa.* Ova filozofija, u kojoj je svaki subjekt u vezi sa svim ostalima i u kojoj priroda i okolina zadobivaju monadičan karakter, može biti promatrana i kao filozofija u kojoj odnosi svake vrste postaju, u svojstvu principa akcije, subjekti, *a subjekti postaju uvijek konkretni odnosi,* odnosi koji su: suprotstavljanja, prihvaćanja, kontradikcije i rješenja, antiteze i sinteze, ali koji su, s druge strane, razumijevanje između ljudskih subjekata i povijesnih društava, iskustvo koje jedan subjekt ima o drugom, jedna zajednica o drugoj zajednici, jedna civilizacija o drugoj civilizaciji. Ako u socijalističkom društvu svaki subjekt mora davati po svojim mogućnostima i imati pó svojim potrebama, u jednom svjetskom socijalističkom društvu svaka grupa, svaka zajednica, svaki narod mora ponuditi i mora dati drugima svoje grupne ili nacionalne karakteristike, dok mora primati i otvoriti se svim zahtjevima i karakteristikama drugoga. Svaki nacionalizam je vrijedan u internacionalizmu i svaki internacionalizam je vrijedan u koliko ga proživljava svaki nacionalizam. Taj konačni cilj, koji je za povijest

planete Zemlje cilj jednog društva, u kojem je svaki subjekt: subjekt, a ne objekt (u kojem je dokinuto svako iskorištavanje), jest ono što u fenomenologijskom smislu, ali i u marksističkom smislu, mi — pozivajući se na Husserla i upravo na *»Krizu evropskih znanosti«* — nazivamo *telos čovječanstva.* Problem uspostavljanja internacionalizma je paralelan sa problemom uspostavljanja čovjeka po drugom čovjeku: to je najviša forma intersubjektivnog uspostavljanja. Zbog toga mi tu poziciju naznačujemo ne samo kao socijalizam nego kao *intersocijalizam.*

Problemi jedne fenomenologije modaliteta praxisa su vrlo opširni i vrlo brojni: oni ocrtavaju različita polja studija koja ipak nikad, u principu, ne iscrpljuju temu. Svaka aktivnost ulazi na neki način u praxis, ali ovi načini imaju razne stupnjeve i razne kvalitete. I povijesna analiza i empirijska analiza su forme praxisa koje se ipak vraćaju jednom uvijek manje apstraktnom praxisu, a koji se uvijek mijenja, ukoliko mora da bude praksa sadašnjeg trenutka i aktualnog trenutka. Svaka praksa je prisutna, ali prisustvo nije nikada čista aktivnost, utoliko što je prati čitava prošlost koja u njoj postaje prisutna i budućnost koja je u njoj potencijalna.

Između raznih polja fenomenologije prakse ukazat ćemo samo na dva: prvi je: problem dijalektike kao kontradikcije i kao odnosa, drugi je: problem veze između sredstava i ciljeva.

Dijalektika na djelu je uvijek negativna, ali ona je u isto vrijeme prevladavanje negativnosti, koje čuva — kako kaže Hegel — pozitivne karaktere teze i antiteze. Izvršene su, i mogu se na tu temu postaviti, mnoge rasprave i mnoga istraživanja. Nama je stalo, ipak, da potcrtamo da — unutar negativnog odnosa različitih tipova antiteza i kontradikcija, u samom trenutku u kojem praxis djeluje — ona mora sabrati jedan pozitivni sintetički trenutak ili — jednostavnije — *trenutak odnosa, a ne samo negacije.* Ono što treba potcrtati jeste da odnos ne smije ponavljati već ustanovljene i povijesno već iscrpljene odnose: ovi upravo vode ka kontradikciji. Važnost implicitno pozitivnog karaktera u dijalektici dana je u činjenici da svaka promjena, svaka reforma, svaka revolucija ne smije ponovo upasti u društvo koje je upravo potučeno. Akcija neprestano osjetljiva za taj položaj, i u najzapaljenijem trenutku jedne destruktivne akcije, mora sakupiti i sakuplja pozitivne elemente jedne konstrukcije. Zaključno, dijalektika nije samo negativna nego je, a ponekad upravo u samom krilu negativnog kretanja, pozitivna i konstruktivna. Ovdje smo dali samo jednu napomenu, međutim, problem je krajnje opširan: u filozofiji sabire sve različite načine na koje se dijalektika predstavila, od sofista do Aristotela, od srednjevjekovnih diskusija do Cusanusa, od retorike do vještine argumentacije sve do aktualnog preporoda tog problema (na primjer kod Perelmana); od takozvane dijalektike prirode do problema veze između logike i fizičke strukture, između formalizma i strukturalizma. Sve ove napomene, i druge koje bi se mogle pru-

žiti, ulaze u modalitet praxisa što u njega ulaze sva ponašanja čovjeka i živih bića, u jednu opću fenomenologiju ponašanja kao što je ona koju je pokušao Merleau-Ponty.

Druga tema, na koju smo ukazali, odnosi se na vezu između sredstava i ciljeva. A da se i ne vraćamo Machiavelliju, fenomenologija se predstavlja kao studij sredstava, upravo jer je u principu filozofija *telosa*. Ovdje se mogu označiti dva momenta. Ako je svako sredstvo direktno potrebno ovom ili onom posebnom cilju, ipak je potrebno da upotreba sredstava bude takva da ne identificira neposredno cilj sa samim sredstvom. To je dogmatizacija sredstava koja, konačno, sprečava razvoj praxisa i koja se uvijek pojavljuje u polju akcije, a s kojom se zbog toga neprestano mora suočavati jedan pozitivni praxis. Momenat, koji navodimo, je — dakle — negacija identifikacije sa sredstvima u upotrebi. Sredstva su uvijek relativna, a nikad apsolutna. Ukoliko bi bio prihvaćen za jedan cilj, jedan poseban problem, jedan poseban konflikt ili barem njegovo rješenje kao jedini cilj, sredstvo više ne bi bilo sredstvo, nego bi došlo u kontradikciju sa samim sobom i, poništavajući se, poništilo bi cilj.

Drugi momenat je predstavljen upotrebom aktivnosti i operacija koje su u sebi pozitivne, ali koje postaju negativne ako su loše upotrebljene. Jedan vrlo jasan primjer je upotreba nauke i tehnike, u sebi pozitivnih, kao sredstava uništenja čovječanstva. U ovom posljednjem slučaju moramo se prisjetiti da, što se tiče njenih naučnih temelja, nauka koja se postavlja protiv čovječanstva nije naučno utemeljena.

Želimo, na kraju, ukazati na jednu točku koja je temeljna za našu poziciju. Sve ono, što smo kazali na ovim stranicama i sve ono što smo napisali ovih posljednjih godina, okrenuto je studiju i primjeni problema modaliteta. Kategorije modaliteta, to jest moguće i nemoguće, zbiljsko i nezbiljsko, nužno i kontingentno, uslovljavaju jednu posebnu logiku koja se — kao što je kazano — studira i na polju formalne logike. Ne negiramo ovaj studij, kažemo samo da predstavlja jedan aspekt problema. Drugi aspekt je povratak u modalitet dijalektičkih problema i pretvaranje modalne logike u naučnu i povijesnu dijalektiku. Ovdje su u igri veliki problemi *predvidljivosti* i *vjerojatnosti*. U krajnjoj analizi, vjerojatnost je, a to je način koji omogućava da se mogućnost pretvori u zbilju, ono što nas interesira, jer je taj način upravo samo polje modaliteta praxisa.

Prevela Jelena Zuppa

SPONTANOST I ORGANIZACIJA

Ivan Kuvačić

Zagreb

Nije nikakvo pretjerivanje kada kažemo da osjećaj tragičnosti pripada među bitna svojstva ljudske kulture. Taj osjećaj kao povijesna kategorija se i javlja upravo u onom rasponu prelaza iz prirode u kulturu, koji karakterizira čovjekovo nastojanje da se otrgne i oslobodi iz zagrljaja rođenog, svakodnevnog i običnog i usmjeri prema novom, nepoznatom i nesigurnom. To je ono što se misli kad se kaže da je čovjek sazdan na sliku i priliku božju. U njemu tinja božanska, stvaralačka iskra, no on je u isto vrijeme slab, ograničen i prolazan, pa iz toga slijedi tragičnost njegova položaja. Najveći dometi ljudskog stoje u znaku tragične suprotnosti između čovjekove slabosti i ranjivosti i njegove težnje za vječnim i neponovljivim. To je glavna tema vrhunskih dostignuća antičke umjetnosti, po čemu ona služi kao neprolazni uzor, koji slijede Dante, Michelangelo, Cervantes, Shakespeare, Beethoven, Goethe i drugi velikani novijeg vremena. Njihova djela stalno ponovo privlače i nadahnjuju jer sadrže umjetnički oblikovan raspon između ljudskog i sudbinskog, koji svojom tragikom otvara uvid u najdublje i najljepše dimenzije čovjekovog opstanka.

Valja napomenuti da naše vrijeme nije nimalo prijateljski naklonjeno prema poeziji i uopće prema umjetnosti, tako da se artikulacija sudbinskih pitanja sve više pomiče prema filozofiji i prema znanosti. Ta pitanja zbog toga gube svoj nekadanji dramski oblik. Ukoliko znanost sve više potiskuje filozofiju utoliko se tim pitanjima nastoji pridati sve manji značaj. Sve su snaž nija nastojanja da se napredak svede na puku ekspanziju, što se ne shvaća kao sredstvo, već kao cilj, tako da se društvo po svom tipu približava mehaničkoj napravi, čija se svrha iscrpljuje u neprestanom proizvođenju i trošenju energije. Sve se usmjerava na pripremanje tehnoloških skokova, koji nisu praćeni socijalnim i ljudskim progresom. To je zbog toga što tehnički progres nameće

neprestano usavršavanje organizacije života, a ta organizacija, ma koliko bila poželjna i neizbježna, sadrži u sebi tendenciju savijanja prema mehaničkom, to jest prema neljudskom. Stoga će se njoj uvijek suprotstavljati iskonski neukrotiva ljudska težnja prema spontanom, neponovljivom i slobodnom. Principi optimalnog funkcioniranja svake velike organizacije neizbježno ugrožavaju spontanost ljudske jedinke. To je jedna od onih istina, koje prosječan čovjek utoliko manje može izbjeći, ukoliko su uvjeti njegovog života tehnički savršeniji.

Stoga je sasvim razumljivo da spomenuta težnja nalazi svoj izraz u zahtjevu za participaciju u upravljanju. Revandikacije ove vrste su sve češće i to naročito u onim zemljama, koje su ostvarile visok stepen tehničkog napretka. One su usmjerene protiv centara uprave i programiranja, koji postupaju s ljudima kao s golim objektima, lišavajući ih inicijative i samoaktivnosti. Zahtjev za centralizacijom donošenja odluka neophodan je preduvjet na putu ostvarenja ljudske slobode. Taj zahtjev nalazimo gotovo u svih velikih mislilaca našeg vremena, koji su zabrinuti za sudbinu čovjeka u industrijskom društvu. On često ima oblik alternative, jer se tvrdi, da moderno društvo može odabrati decentralizaciju u svrhu humane primjene znanosti, ili preostaje put za stvaranje nekoliko militarističkih supersila, koje će razvojem atomskog oružja i totalitarnog režima dovesti čovjeka na rub propasti.

Iz suprotstavljanja toj drugoj tendenciji u razvijenim kapitalističkim zemljama spontano je izrastao čitav pokret. Taj pokret tvore mladi ljudi, većinom studenti, koji vjeruju u ljudske asocijacije, komunalni razvoj, oživljavanje i rekonstrukciju seoskih naselja i u opću decentralizaciju vlasti. Oni polaze od pretpostavke da ljudi koji neposredno obavljaju najrazličitije poslove najbolje znaju kako s njim treba upravljati, a osim toga smatraju da su ti ljudi inventivniji i efikasniji od centralizirane birokracije. Dapače, ako bi se uklonila svaka vlast, oni misle da ne bi nastao kaos, već bi se ispoljila samoregulacija, jer se slobodni ljudi lako sporazumijevaju, biraju prigodne lidere i rado slušaju savjete stručnjaka kada je to potrebno. U borbi protiv vojno-industrijskog kompleksa, koji sebi potčinjava sve institucije pa i univerzitet i koji svuda uvlači princip profita i racionalne organizacije, ovaj pokret razvija stil života u kojem dominira emotivna neposrednost i težnja prema autentičnoj spontanosti i kreativnosti. Oni su protiv fiksiranog programa, jer takav program traži racionalnu hijerarhiju funkcija. Nasuprot organizaciji koja racionalno programira i stavlja ogromnu većinu u položaj pukih izvršilaca, ovdje se naglašava samo djelovanje i to ne kao sredstvo, već kao cilj, koji sam po sebi ispunjava i oplemenjuje. Težnja za rehabilitacijom ljudske spontanosti uvjetuje ili prezir prema modernoj industriji i visokom životnom standardu i okretanje prema idiličnosti seoskog života, ili, što pokazuje primjer Provosa, viziju novog Babilona, u kojem će svi pjevati, vo-

liti se i raditi što im se sviđa, dok će sav takozvani nužni rad preuzeti automatske mašine.

Zahtjev za participacijom u upravljanju poduzećima i institucijama predstavlja realniji put borbe za rehabilitaciju ljudske spontanosti i stvaralaštva od ranije spomenutih pokušaja i vizija. On niti se odvraća od moderne industrije prema seoskoj idili, niti prihvaća viziju potpunog izbacivanja čovjeka iz proizvodnog procesa. No i taj zahtjev u dugoročnom planu sadrži utopijske elemente, jer predviđa postepeno nestajanje funkcionara, koji djeluje u ime organizacije i njegovo zamjenjivanje samoupravljačem, koji u skladu sa svojim društvenim potrebama donosi odluke i snosi odgovornost. U osnovi tog predviđanja stoji uvjerenje da birokratska organizacija može biti zamijenjena slobodnom asocijacijom proizvođača.

Nesumnjivo je da ideja takozvane »participativne demokracije«, koja je danas vrlo rasprostranjena, može imati razne izvore i motive i može biti korištena na razne načine. Stoga bez obzira na utopijske elemente, tu ideju i njenu realizaciju, treba uvijek razmatrati u konkretnim okolnostima. Jugoslavenski primjer je zanimljiv i privlači pažnju zbog toga, što nije izrastao odozdo, već je bio iniciran od državne uprave i uveden kao društveno uređenje u cijeloj zemlji. U prvim etapama razvoja pažnju nije privlačila samo novost događaja, već i uspjesi, dok se u posljednje vrijeme mnogo više govori i piše ne samo o slabostima, već i ozbiljnoj krizi. Ne ulazeći u svestrano razmatranje pitanja, istaći ćemo samo neke momente, koji su vezani uz temu ovog napisa.

Prva stvar je naizgled terminološke naravi. No iza terminologije ovdje se skriva važno suštinsko pitanje. To je ono o čemu je Herbert Marcuse govorio u završnom dijelu svog referata na Korčuli 1968. godine (Praxis 1/2 1969. st. 24). Za njega je samoodređivanje (self-determination) kvalitativna razlika socijalističkog društva. Taj termin se ne opisuje adekvatno kao samoupravljanje (»Selbsverwaltung«, »autogestion«). Ti izrazi u Marcuseovoj interpretaciji znače samo jedan drukčiji oblik upravljanja; oni ne izražavaju jasno sadržaj i ciljeve upravljanja, a puka promjena u obliku upravljanja još nije kvalitativna razlika. Čak ako promjena u upravljanju zamijeni jednu klasu nekom drugom, ili bolje rečeno izvjesnim grupama neke druge klase, to još nije kvalitativna promjena »sve dok nova klasa ovjekovječuje aspiracije i vrijednosti postojećeg društva, sve dok *kapitalistički napredak ostaje više ili manje skriven uzor napretka.*« (kurziv moj). U diskusiji koja se razvila nakon referata (Praxis 3/4 1969. st. 600) Marcuse je izrazio uvjerenje da samoupravljanje može biti jedan stadij, jedan korak u istinski revolucionarnom procesu samo ako i kada novi oblik upravljanja vrše ljudi, koji su voljni i sposobni da *preusmjere* kapitalistički proces proizvodnje prema *bitno drukčijem* načinu života. To je takav način u kojem ljudi više ne zadovoljavaju represivne, agresivne težnje i potrebe klasnog društva i u kome oni više ne proizvode istu stvar za iste ciljeve. Da-

kle samoupravljanja nema ako se nije dogodila oslobodilačka promjena u samim grupama koje upravljaju. Inače promjena ne bi prekinula kontinuitet represivne proizvodnje, kontinuitet robne proizvodnje. Ona bi samo »*proširila robni oblik i robnu proizvodnju na jedan drugi nivo upravljanja i odnosa.*«

To znači da samoupravljanje, da bi bilo više nego puka promjena u obliku upravljanja, mora se razviti unutar jedne političke radničke klase, koja je već prevladala okove klasnog društva, jer se, — kako kaže Marcuse —, ne možemo nadati čudu da će takva promjena doći u procesu samoupravljanja poslije njegovog uvođenja. Dapače, ako se ne ispuni prethodni uvjet, to jest ako se odgađa razvijanje socijalizma u ime tehničkog progresa ili nečeg drugog, time se svjesno razvija njegova suprotnost, koja će ga prije ili kasnije zagušiti. Prelaz od principa prema radu na princip prema potrebama, određen je prvom fazom, dakle, ne samo stvaranjem tehnološke i materijalne baze, već također i to odlučno *načinom na koji se ta baza stvara.* Kontrola proizvodnog procesa od strane neposrednih proizvođača inicira razvoj koji razlikuje historiju slobodnog čovjeka od njegove prethistorije (One-dimensional man, Boston 1964, p. 41).

Da naš postojeći društveni sistem ne predstavlja realnu osnovu za kvalitetno novi način života u gornjem smislu i da se ne treba nadati čudu, da će iz sadašnjeg stanja tako nešto proizaći, danas je više nego očito. Budući da na taj sistem mnogi gledaju kao na socijalni eksperiment, koji nasuprot tehnokratskoj teoriji i praksi sve većeg usavršavanja organizacije stavlja akcenat na dobrovoljni i spontani aktivizam ljudi, potrebno je ukratko u svjetlu gornjih primjedbi bar naznačiti neke aspekte njegove stagnacije i krize.

Ono što je za razumijevanje situacije najvažnije, može biti označeno kao suprotnost između društvenih snaga, koje sistem uvode i kontroliraju i radništva kao prirodnog nosioca samouravnosti. To je suprotnost interesa iz koje su proizašli glavni konflikti i deformacije. Prva istraživanja su odmah ukazala na pravi raskorak između ideoloških projekcija i stvarnog stanja. U poduzećima su se brzo javile moćne neformalne grupe i klike kao ekstenzije birokratskog aparata, koje donose glavne odluke a da pritom ne moraju snositi odgovornost, jer se skrivaju iza legalnosti radničkih savjeta. Nepobitni dokaz njihovog postojanja su mnogobrojni radnički štrajkovi, koji spontano izbijaju mimo samoupravnih struktura. Valja napomenuti da su ove napetosti bile djelomično ublažene slabljenjem moći tajnog policijskog aparata. Međutim napetosti i sukobi su i dalje rasli u uvjetima privredne stagnacije s naglim porastom nezaposlenosti i odlaskom radništva na rad u inozemstvo, što sistem ugrožava u samim njegovim temeljima. Odavde možemo zaključiti da glavni razlog zbog kojeg se kretanje ne odvija u onom pravcu, koji razlikuje historiju slobodnog čovjeka od njegove prethistorije, valja tražiti u toj okolnosti što ono nije bilo stavljeno pod neposrednu

kontrolu onih društvenih snaga, kojih položaj i interesi traže takvo kretanje.

To je jasan znak da nije došlo do preusmjeravanja razvoja sa svrhom ukidanja najamnog odnosa, već je svestranim aktiviranjem tržišnog mehanizma proširen prostor za njegovo slobodnije djelovanje. Rezultat je bio ubrzano stvaranje srednjih slojeva koji vrše snažan pritisak i preuzimaju inicijativu, nakon čega dolazi do logičkog zaokreta od marksizma prema nacionalizmu.

Marksizam postaje kočnica kretanja, jer je nemoguće opravdati situaciju koja unapređuje jake i lukave pozivanjem na ideologiju siromašnih i ugnjetenih. On odstupa pred nacionalizmom, koji artikulira i brani privatni interes. Zaokret je doista temeljit, a osim toga on se odvija u zemlji sa tako brojnim ekonomskim, kulturnim, etničkim i vjerskim suprotnostima, da nastaje prava ideološka zbrka i pomutnja, koja možda nema presedana u novijoj historiji. Vode se dugotrajne i mučne diskusije o odnosu klasnog i nacionalnog, koje nisu samo značajne kao pokazatelj drastičnog opadanja nivoa teorijske misli, već bi mogle poslužiti kao materijal za proučavanje takozvane socijalne regresije. Što se tiče same ideje samoupravnosti, koja u svojem izvornom značenju nužno sadrži utopijske elemente, ona se jednostavno pokušava svesti na lozinku — budi svoj!, i to u njenoj nacionalističkoj interpretaciji. I, što je značajno, to je jedna od najuspješnijih manipulacija, jer od samoupravnog do samosvojnog i samoživog vrlo je lak prelaz, a u skladu s tim želja za spontanošću i slobodom mora ustupiti mjesto potrebi za institucijama i organizacijama, koje štite ono što smo stekli ili prigrabili.

Na kraju ovog razmatranja nameće se misao o romantičarskim iluzijama onih pojedinaca i grupa, koji svojim poštenjem, otvorenošću i samoprijegorom mogu služiti kao najbolji uzor, no koji u težnji za spontanim i autentičnim naprosto negiraju svaki smisao i potrebu organizacije. Ti stavovi su znak da postoji svijest o odživljenosti postojećeg, no još nije jasno, kako se ono može izmijeniti. Zbog toga se ostaje u sferi anarhične destrukcije, koja nije negativna, kako se to pogrešno misli, već je neophodna kao preduvjet i akt razvoja. Borba protiv onoga što je sada i tu za nešto drugo ima oblik čiste spontanosti. No dokle god borba boravi u toj fazi, u njoj nema odlučne orijentacije na pobjedu. Zajedno s tom orijentacijom javlja se nužnost organizacije kao instrumenta moći, bez čega je pobjeda nemoguća. Zbog toga vlast ima izdiferenciran stav prema revolucionarnim apostolima apsolutne spontanosti: ona ih kontrolira, progoni, zlostavlja, ali im često i dozvoljava da poput preživjelih crvenokožaca vegetiraju u rezervatima, što postaje gotovo tipično za odnos organizacije i spontanosti u moćnim sistemima našeg vremena.

RADIONICE BUDUĆNOSTI

ZA DEMOKRATIZACIJU UTOPIJSKOG MIŠLJENJA

Robert Jungk

Berlin — Salzburg

Utopija, kako je poznajemo iz povijesti, bila je do sada stalno postignuće pojedinaca, s kojim su oni htjeli izraziti ili pobuditi želje i nade mnogih.

U tome se ona ni na koji način ne razlikuje od prevelikog mnoštva intelektualnih proizvoda prošlosti.

Sad valja postaviti pitanje, da li ovi uvjeti nastanka jedne pronalazačke djelatnosti, što se prije svega usmjerava na društvene mogućnosti i stanja, nisu protivurječni te su možda bitno doprinijeli tome, da se otpočetka rastvori duboki razdor između individualnog projekta i socijalne zbiljnosti, što je odveo do diskriminirajućeg rascjepa u kreatore i »kreatore« koji traje do danas.

Od autoritarnog k demokratskom formuliranju utopije

Ova prirođena naročitost utopijskog mišljenja zavodi na to, da se formuliraju autoritarni modeli. Utopist ili od njega inspirirana elita poigrava se sa zbiljnošću i čovjekom koji je ispunjava kao umjetnik sa svojim izmišljenim figurama. Svako vlastito življenje onih koje valja usrećiti osjeća se kao smetnja. Ova antidemokratska crta utopijskog mišljenja pokazuje se kao naročito sumnjiva, kada imamo posla s nastojanjima da se društvena fantazija ne zametne samo heuristički nego programatski Čak u društvima, koja umiju da postupaju demokratski, dozvoljava se građanima (ili njihovim zastupnicima) suradnja tek u uznapredovalom trenu društvenog procesa inovacije. Njima se dozvoljava da ispolje kritiku, nešto prihvate ili otklone što su drugi — ode li se natrag do izvora to je ponajviše pojedinac — prije izmislili, koncipirali i formulirali. Ovdje počinje već u iz-

voru neprepoznato ili nepriznato ono dijeljenje između planera i planiranih, subjekata i objekata procesa promjene, stvaralački djelatnih i »pogođenih«, što onda potom nikakvom mjerom kasnijeg demokratskog sudjelovanja ne može zbiljski biti ukinuto.

Neka zbog toga na ovome mjestu bude dozvoljeno skicirati jednu utopiju o utopiji, koja se ima dvjema karakterističnim crtama razlikovati od utopije uobičajene vrste:

1) ona se pomoću participacije zainteresiranih ograđena od najranijeg trena svog nastanka demokratizira, tj. čini predmetom zajedničkog iznalaženja, razvijanja i projiciranja otvorenih institucija

2) ona se nikada neće smatrati završenom, nego jednim otvorenim, svakodobno promjenljivim projektom.

Tko je kvalificiran za utopijsko mišljenje?

Takve grupe zabavljene iznalaženjem budućnosti mogle bi se skupiti u »radionice budućnosti« u koje bi principijelno imao biti pripušten svatko, tko bi želio učestvovati.

To nabacuje pitanje, da li učestvovanje na takvim ranim stadijima društvenog procesa obnavljanja ne bi trebalo biti rezervirano samo za one, koji raspolažu dovoljnim znanjem i sposobnostima.

Već sumnja, što se ovdje ispoljava, pokazuje koliko je danas učestvovanje u društvenim zbivanjima odluke ovisno o određenim kriterijima kvalifikacije. Među njima posjeduje takozvano »poznavanje stvari« naročito visoku mjesnu vrijednost i otpočetka vodi k diskvalificiranju pretežnog mnoštva svih građana.

Zaista je visoki stupanj specijalne informiranosti danas važna pretpostavka za odgovornu odluku, ali valja sumnjati u praksu, što ovome kriteriju dodjeljuje ponajviše gotovo isključivi rang.

Upravo kada se radi o stvaralačkoj djelatnosti znanje je ipak često prije nešto što sputava nego nešto što pomaže. Radovi istraživanja kreativnosti jasno su pokazali, da je maštovit, duhovno fleksibilan, za kombinacije sposoban i djelom naivni laik ponajviše jači od stručnjaka u iznalaženju originalnih koncepata. Njegovo neznanje ili djelomično znanje ohrabruje ga da ondje traži putove gdje ekspert ne vidi nikakve prohodne mogućnosti.

No u radinom, visokospecijaliziranom društvu drugog tisućljeća što ide kraju zapravo je svatko na ponajviše područja, što leže izvan njegove vlastite sfere zvanja i interesa, neinformiran ili poluinformiran. Mi smo svi nasuprot ostalim specijalistima »naivni«. To se može smatrati nedostatkom i može odvesti k pojačanom nastojanju oko daljnjeg i intenzivnijeg informiranja što je moguće više njih, ali i tada ostaje upitno, da li taj prilaz svih svem znanju (što tvori jedan od temelja demokracije) u razdoblju eksplozije informacija ne mora ostati samo neozbiljiva idealna predodžba.

Ali upravo se to stanje nužde može razumjeti i kao pozitivni faktor. Neznanje ili poluznanje moglo bi se smatrati pretpostavkom kvalifikacije za stvaralačko mišljenje.

Izazov ekspertokracije

Takva misao mora u epohi, koja gradi na znanom i u njemu vidi svoje vrijednosti vodilje, zvučati šokantno. Pa ipak nju treba dalje proslijediti u svezi sa ovdje predloženim demokratiziranjem društveno orijentirane djelatnosti fantazije.

Odavde bi se naime moglo ponovno uspostaviti faktički izgubljeno legitimiranje »suverenog građana«, koji za učestvovanje u društvenom procesu mišljenja ne bi trebao pridonijeti tuđe znanje, nego pokraj vlastitog iskustva, vlastite snove, vlastite želje, vlastitu intuiciju, dakle duhovne sposobnosti što njemu stoje na raspolaganju.

No nije li opasno dozvoliti sugovorenje »Ne-ekspertima« u tako kompleksnoj svjetskoj situaciji, što često izričito zahtijeva »counterintuitive decisions« (Forrester). A nije kreativni kapacitet većine ljudi ili premalo razvijen ili čak zakržljao?

Obratimo se ponajprije opasnostima, što bi provalom »Sanslunettes« u posvećene prostore ekspertokracije mogle biti izazvane. Bez sumnje bi oni dali mnoge poticaje i izrazili želje, što bi bile neispunjive (u najmanju ruku pod vladajućim uvjetima), ali ne bi li takvim mobiliziranjem socijalne fantazije na najširoj bazi bila probuđena snaga što teži s promjeni, koja se u društvu već odavno izgubila? Dade se zamisliti, da bi upravo u ranoj fazi projekata — koji još ne predstavljaju odluke — takvo otvaranje prema masama onih što su od duhovnog stvaralačkog procesa potisnuti i stoga i u odnosu na društveni razvitak postali ravnodušni, bilo ne samo bezopasno nego i čak za kasnije ozbiljenje inovativnih koncepata nužno.

Jer samo pomoću tek tada omogućene konfrontacije između želje i mogućnosti, između sna i ekspertize može u konačno ozbiljno uzetim i učestvujućim neekspertima nastati osjećaj suodgovornosti. S druge strane znalci bi bili prinuđeni vidjeti granice svojih znanja i možda ih pod tim pritiskom revidirati ili proširiti. Istraživanje kreativnosti govori u toj svezi o dvije različite faze procesa iznalaženja, onoj nesputanog slobodnog fantaziranja, što ponajprije se ne priječi nikakvom kritikom i slijedećim stupnjem prosuđivanja onoga, što se pri tome zahtijeva od upotrebljivog i provedivog.

Na svaki se način sistematsko nastojanje oko oslobađanja stvaralačkih sposobnosti što se slute u svakom čovjeku dosada pretežno koncentriralo na pojedinog čovjeka i njegovu profesionalnu djelatnost. Pitanje kako fantazija čovjeka što preko ranog djetinjstva dalje živi može djelovati na društvo i kako se ono s njom može poslužiti do sada je jedva bilo obrađivano.

Dade se sad upravo s obzirom na one događaje, što su označeni kao »mladenački revolti«, pokazati, da oslobađanje kreativnosti u djetinjstvu bez promjene onih struktura, što u daljnjem životu stoje na putu odjelovljivanju stvaralačkog, vodi frustracijama, nemiru i naposljetku k ciničkoj rezignaciji. Tko se zalaže za razvoj zakržljalih kreativnih snaga što su zakržljale najčešće već u najranijoj mladosti zbog odgoja usmjerenog na prilagodbu, mora biti načisto s time, da on priziva revolucionare, koji iziskuju kreativno društvo čiji sučlanovi nisu više skloni tome da prebivaju u stanju primanja i slušanja.

Iskustva s radionicama budućnosti

Kako mogu radionice budućnosti funkcionirati u današnjim strukturama društva? Pisac bi ovdje sabrao neka iskustva, koja je skupio pri eksperimentima s grupama studenata, mladih radnika i namještenika kao i menadžera između 30 i 45 godina u Beču (1967), Turku-Finska (1968), Zapadnom Berlinu (1969-70) i Elsionore-Danska (1970). Kao teme su uz ostalo bile obrađivane: nove demokratske institucije, nove forme rada, novi odgoj, mogućnosti društva bez prinude na uspjeh nove forme za kongrese.

1. Postavljanje cilja: stalno se polazilo od toga, da u razgovoru zadobiveni koncepti ne trebaju imati programatički karakter, nego ih valja razumjeti kao heurističke instrumente. Na taj način dobiveni uvidi razumiju se kao projekti, koji razmišljanje o društvenim alternativama igrajući proširuju i pronalazački imaju konkretizirati. Ovom vježbom mogu se političkom procesu odlučitanja privesti novi elementi, što ih analiza i prognoza ne mogu pružiti.

2. Izbor tema:
On je imao po mogućnosti (iako i ne isključivo) biti određen nekom situacijom koja učesnike bilo tišti bilo frustrira.

3. Postupak:
Prva se faza sastojala u tome da se svagda skupi što je moguće veći broj kritika o stanju što je predmetom diskusije i tako razvije jedan »negativni katalog«. Pri tom postupku razjašnjavaju se već ponajviše ovisnosti i veće sveze. Pri tom se izlučuju i prioriteti.

U drugoj se fazi pokušava desetini kritika sadašnjeg stanja (»jest« stanje) suprotstaviti daleko veći broj željenih stanja (»treba da« stanja). Pri tome su se potvrdile metode »brainstorming«-a. Dakle slobodna igra fantazije uz prethodno zapostavljanje prigovora. Čak i »najluđe ideje« ima da se iznesu i registriraju od vođe protokola na svima vidljivoj ploči. Naročito se daljnje razvijanje takvih spontanih priloga pomoću učesnika pokazalo kao uspješno. Ovdje se učesnik u razgovoru ne doživljava poput onog u debati kao protivnik nego kao pojačavač. Na taj su način nastali najoriginalniji prijedlozi. U trećoj se fazi diskutira o ozbi-

ljenju navedenih prijedloga. Pri tome nastale ideje i koncepte ne treba prorešetati, nego pomoću protuprijedloga i proširivalačkih prijedloga po mogućnosti poboljšati.

Četvrta se faza sastoji u obrazovanju podgrupa, što se posvećuju svagda daljnjem razvijanju pojedinih do sada samo poput parole skiciranih prijedloga.

Peta faza služi razmjeni rezultata. Svagda po dvije podgrupe zajednički diskutiraju o svojim projektima. Kroz to se svagda oni »izvana« konfrontiraju s rezultatima drugih grupa. Nakon toga može nastupiti još i sjednica »plenuma«, na kojoj se čitaju svi rezultati i o njima se diskutira.

4. Broj i izbor učesnika:

Eksperimentiralo se s ukupnim grupama od ponajviše dvadeset i pet učesnika. Podgrupe su se sastojale najviše od četiri do pet učesnika. Eksperti su se pozivali naročito kao savjetnici u fazama (tri, četiri, pet) posvećenim kritici i mogućnosti ozbiljenja. U odlučujućoj fazi dva (iznalaženje) oni su prije opterećenje.

5. Rezultati:

Učesnike više motivira, ako se rezultati njihova rada pismeno fiksiraju i time učine pristupačnima i onima izvana. Otuda valja već pri početku rada pronaći odgovornog redaktora, koji će poslije provjeriti publikaciju. Imena davalaca ideja ne treba nikada navoditi pojedinačno, nego samo kolektivno. Bilo bi poželjno da različite radionice budućnosti međusobno izmjenjuju svoje protokole.

Preveo B. D.

BUDUĆNOST NAPRETKA

Hans-Dieter Bahr

Berlin

Za sjećanje na H. — J. Krahla

Napredak znači: istupiti iz kolosijeka, pa i iz kolosijeka napretka

Th. W. Adorno

Pitanje o tome, ima li »napredak« društvenog razvitka budućnost, pita prije svega: izražava li »savez, što ga je napredak sklopio s barbarstvom«[1] unutrašnju zakonitost društvenog razvitka. Određenja i obrazloženja, koja pruža odluka u tom pitanju, čini se da um slijepo tjeraju baš u onu dijalektiku, koju je on svjesno poduzeo razviti: njegov vlastiti uspjeh stupa njemu u povijesti produkcijskih odnosa kao strani zakon nužde i nužnosti nasuprot te upravo tako dokumentira unutrašnju zakonomjernost ovog saveza; ili — kako je Nietzsche formulirao ovu svezu logike i ekonomije: »Sadrži li svaki uspjeh u sebi neku umnu nužnost, ako je svaki događaj pobjeda onog logičkog ili »ideje« — onda samo hitro na koljena i neka se sad otkleči čitava skala 'uspjeha'.«[2]

Krug, kojem podliježe teorijska argumentacija, izražava određen način građanske sadašnjosti kao nepromjenljivu mjeru svih promjenljivih stvari, kroz što povijest kao prošlost i budućnost zadobiva apsolutno odnosište spram građanske klasne volje. Ono što izmiče ovoj klasnoj volji koja stvarnosno istupa u produkciji razmjenske vrijednosti, pojavljuje se ili kao »nesavlada-

1) S. Freud, Der Mann Moses, Frankfurt 1964, str. 71.

2) F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Frankfurt 1968, str. 233.

na« prošlost ili kao »neovladana« budućnost. Da je tome nasuprot sadašnjost ove klasne volje povijesno kvalitativno promjenljiva, iskušava ova volja stalno samo neprijateljski, kao podvrgnutost zakonu, koji ona sama etablira: zakon svoga opstanka kao kontrahent protiv sebe.

Ako se iz ove volje ustanovljuje »napredak« u povijesti, onda nije izrečeno ništa više do li određena relacija prošlosti spram sadašnjosti, koju ona sama predstavlja; — relacija, o čijoj je objektivnoj egocentričnosti Kant rekao: »Čudnovato ostaje uvijek pri tome, da se samo pričinja da starije generacije svoj mukotrpni posao vrše za volju kasnijih ... a da ipak same na sreći, koju su one pripremile, ne mogu uzeti učešća.«[3] — Projicira li se ova misao napretka u budućnost, tada se sreća »kasnijih generacija« stalno iznova pokazuje kao »mukotrpan posao« za još kasnije generacije; stalno u tom napretku upravo opstojeća generacija deklarira prethodnu čovjekolikim majmunom sebe same.

Ujedno je budućnost, kao ono, što na nas nadolazi, puki predmet preradbe sadašnje klasne volje: subjekt se postavlja spram budućnosti kao »apsolut što istrebljuje vrijeme« (Hegel), ili kao netko u čekaonici, ili kao vjerovnik, što čeka rok, koji je on ostavio dužniku. — U takvoj se budućnosti zahvaća uvijek samo otrcana struktura sadašnjosti. Budućnost se shvaća i kao »vrijeme što leži pred nama«, ali kod onih, koji nju iskušavaju kao grožnju: naime kao vazdajednakost apstraktnog društvenog radnog vremena, što svako buduće vrijeme nivelirajući guta.

Dade li se, kako je to učinio Walter Benjamin, u fatalnosti ove dijalektike imenovati neki rajski vihor, što »anđela budućnosti nezadrživo tjera u budućnost, kojoj on okreće leđa, dok hrpa ruševina pred njim raste do neba«[4]?

U oba odnosa subjekta spram budućnosti — kao povjerenika ili kao radne snage — ostaje slika o budućnosti pod kolosijekom postalog, umjesto u oslobađajućem svjetlu bivajuće sadašnjosti. Samo suhonjava logika jedne prirodne teleologije može se naći u tom odnosu, u kojem budućnost pouzdano ili tjeskobno iščekivana, biva učinjena subjektom, što će si svoja nesveta sredstva priskrbiti iz sadašnjosti; ili se sadašnjost, kao ovladana ili podjarmljujuća, čini subjektom, što budućnost sebi može prisvojiti samo kao sredstvo svojih borniranih svrha. — Listom je dakle odnos sadašnjosti i budućnosti, — da li gledano sa strane podjarmljivača ili podjarmljivanog, ovdje je sve isto, — mišljen prema modelu apstraktnog rada u formi zamjenljivosti njegovih produkata, rada, u kojem je prisutna samo forma jedne svrhovitosti bez svrhe, koji se dakle obavlja ili sam ali bez vlastite svr-

3) I. Kant, Idee zu einer Allgm. Geschichte in weltbürgl. Absicht, u kleine phil. Schriften, Leipzig (o. Z.) str. 222.

4) »Ono, što mi nazivamo napretkom, jest ovaj vihor.«, W. Benjamin, Geschichtsphil. Thesen, u: Zur Kritik der Gewalt, Frankfurt 1965, str. 85

he, ili kojeg se prepušta obavljati drugima u vlastitoj službi. To je ujedno jedna forma radnog odnosa, što ga je Marx obilježio kao bit građanskog načina produkcije: kao ekonomija sredstava, materijala i uzajamnosti ovaj je produkcijski odnos realna apstrakcija od »luksurirajuće« mnogostrukosti prirode i društva, kao što i logika predstavlja njenu idealnu apstrakciju; samo ova logika ne doživljava zakon kretanja svojih formi, kako je koncipirao Hegel, iz sebe same, kao što to važi za povijest produkcijskih odnosa. Naprotiv logičko-gramatikalne forme, u kojima se misli društveni proces — primjerice forme prošlosti, sadašnjosti i budućnosti — već su pomoću uzajamnih odnosa društva postavljena mjerila, u kojima se — ako se one sa svoje strane navlače na odnose — od onoga subjekta što postavlja mjeru, dakle od vladajuće klasne volje, apstrahira; prisutnost mjereće volje u samom aktu se mjerenja zaboravlja i potiskuje, a tek tako može mjerilo oko sebe širiti privid svoje bezinteresne faktičnosti.

I baš potiskivanje društvenog subjekta u mišljenje što mjeri budućnost jest potiskivanje kritičke dijalektike, koja bi bila sposobna, proizvoditi zbiljska mjerila budućnosti, time što ona razbija lažnu sadašnjost. Zaostaje štura skela jednog kauzalistički optočenog morala terorističke jednoznačnosti: budućnost je uvijek ono bolje spram lošijeg, odnosno obrnuto: čovjek ipak neće sam požnjeti, što je sijao. Budućnost i njeno mjerilo ostaju u ovoj koncepciji dohvatljiviji ili nedohvatljiviji uspjeh, koji se kao dobitak na mjerilu cijena dade izbrojati.

I odnos onog što se zbilo spram onog što se mora zbiti ili će se istom još desiti obara subjekt kao točku kon-centracije sjećanja i preduzimanja, kao produkt prošlih iskustava, kojem se prošlo iskustvo samo kao iskušana prošlost zgrušava do zakona bivanja budućnosti. Stalno se subjekt kao mjera svih vrijednosti postavljao, kao novac, i on samoga sebe krivo razumije, tako kao što je Ricardo mjeru vrijednosti krivo razumio, kao nepromjenljivo; upravo kao subjekt što određuje mjeru ostaje građanska klasna volja slijepa i besvjesna. Marx je pojmio ovaj subjekt kao rezultat njegovih kontrahirajućih parcijalnih volja i interesa, rezultat, koji je kao sinteza ovih protivurječećih parcijalnih volja tek od istih kao novčana mjera svih vrijednosti morao biti isključen, kako bi parcijalna volja morala iskusiti, da se ona sama isključila od postavljanja mjere, tako kao što je novac degradirao ostale robe do jednostavne, slučajne, relativne forme vrijednosti. Upravo je ekvivalencija društva na taj način kao njegov stvarnosni produkt od njega samog bila izgnana, građanska povijest je povijest kriza i revolucija, što mogućnost planiranja vlastite budućnosti onemogućuju. — U kapitalu je naposlijetku bit stvarnosne građanske klasne volje zgusnuta do agirajućeg a ipak bezsubjektne nebiti, odnosno bezbitnosti povijesti građanskog društva. Samo se lukavo okreće volja za nepromjenljivošću opstojećih odnosa i protiv samih vladajućih subjekata; nepromi-

jenjeno kešenje u crtama maski očituje neugodnost budućnosti, prikrivajući bit sadašnjosti.[5]

Pod vladavinom ove stvarnosne klasne volje kao mjere vrijednosti, putem čega je omogućeno ponovno procjenjivati, svagda proizvedeni racionalitet, to znači proizvedenu sintezu ekonomije i logike u povijesti — (ta »vrijednost« ne označuje naravno ništa drugo do li »važenje« određenih, do stvarnosno-ekonomskih formi okoštalih odnosa jedne društvene formacije, koja je na prirodnoj bazi dividiranog prisvajanja konstituirala svoju uzajamnost) — pod tom vladavinom opstoji naoči budućnosti stalno željezni zakon, da će buduća sadašnjost ili čak prošlost biti uvijek ograničenija od sadašnje budućnosti; drugačije izraženo: rastrganost društva, tjerana od realne apstrakcije produkcije viška vrijednosti, proizvodi utopiju, koja bi imala šansu za realizaciju, uvijek samo kao idealnost, kao »čista« forma racionalno-racionalnog zaključivanja, u kojem se samo kvantificirajući i mjereći prekoračuje sadašnjost; ova idealnost postaje tada integriranim momentom realizirane »budućnosti«, koja se baš samo kvantitativno razlikuje od prošle sadašnjosti; kao moment nove zbiljnosti etablira ovo mišljenje faktičnost vladajućih odnosa kao faktičnost logičkih zakona.

Ali šansa leži upravo u tome, da — budući da je sužavanje budućnosti pomoću njenog realiziranja kao zakon izvedeno samo iz dosada iskušane prošlosti — ovaj zakon doduše izriče sve o prošlosti i sadašnjosti građanskog društva, ništa ili malo o pravoj budućnosti i ništa o napretku i njegovim šansama, da se pravost budućnosti kao slobodne iznese. Prošlo-sadašnja zbiljnost je tada stalno uža od onog mogućeg, ako je nasilje odnosa temelj njenog opstojanja; s gledišta »vladavine mrtvog, prošlog, popredmećenog rada nad živim« (Marxovo prvo određenje »Kapitala«) dade se ono moguće budućnosti pojmiti samo idealistički kao specifična zbiljnost; spriječena mogućnost dade se spoznati kao uvijekjednakost građanske volje potvrđivanja, što se postvaruje do ekvivalencije svih kontrahenata a budućnost zatvara u sirotinjski dom jedne vječno produžene sadašnjosti. — Ovaj lažni totalitet »vrijednosti«, — kojoj parcijalna volja postaje slučajnošću pojedinih egzistencija umjesto momentom konkrecije to-

5) »Robe su stvari i otuda bezotporne spram čovjeka. ... Da bi se ove stvari kao robe odnosile jedne na druge, moraju se skrbnici roba jedni spram drugih odnositi kao osobe, čija volja obitava u onim stvarima, tako da jedan samo s voljom drugoga, dakle svaki samo pomoću jednog, obojici zajedničkog voljnog akta prisvaja sebi tuđu robu, time što vlastitu izvanštuje«. (K. Marx, MEV-23. str. 99) i: »Ali samo društveni čin može neku određenu robu učiniti općim ekvivalentom. Društvena akcija svih drugih roba isključuje otuda neku određenu robu, u kojoj one svestrano prikazuju svoje robe.« (isto, str. 101) i: »Tijelo robe, što služi kao ekvivalent, važi stalno kao otjelovljenje apstraktno ljudskog rada.« (isto, str. 72) — Tipični znak renesanse vulgarnomarksističke ekonomizerije u etabliranoj studentskoj ljevici jest potiskivanje pitanja o subjektu i volji društvenih odnosa.

taliteta, — skriva tajnu mehanike kao tradicionalna logika zaključivanja iz danih sudova, u kojoj se budućnost misleći baca na koljena pred lažnim totalitetom sadašnjosti. Ova prinuda je u građanskom pojmu napretka samo voluntativno pretjerana.

Premisa u mišljenju o napretku biva vidljiva i s druge strane: otklanjanje ropstva i nezadovoljnog rada jest napredak spram iskorištavanja vrijednosti radne snage, koja sama ne treba da bude ništa više od troškova njene reprodukcije, dakle stalno isto; otklanjanje zaraza jest napredak spram mogućnosti bakteriologijskih ratova, otklanjanje opasnosti od gladi napredak spram izgladnjelosti zemalja što se drže u nerazvijenosti. Otklanjanje prirodnih katastrofa i kriza postavlja uvjet za preživljavanje, koji sebi kao u klase podijeljene društvene formacije iz ovih uvjeta sami uzimaju sredstva, da se podjarmljuju i izrabljuju. Preživljavanje je tako uvijek već premisa futurologije, koja ipak upravo uslijed nje ima da bude rezultat jednog u budućnosti svladanog društvenog čina. Pa ipak tko ne preživi ili preživi samo u ugroženosti, čija egzistencija nikakvim kritičkim sjećanjem ne preživi fizičku smrt, taj upravo nema niti budućnosti niti ono napredno.

Da li se krug napretka i stupanja-na-mjesto može samo teorijski probiti? Ili se on obrnuto može razbiti samo stupanjem u njega? — Kant je ironički dobacio vidovnjacima budućnosti: »No kako je povijest apriori moguća? — Odgovor: ako predskazivač sam učini i priredi događaje, koje on unaprijed najavljuje.«[6] Rečenica je dvosmislena kao i sam građanski napredak; ona ima pravi ukus mrzovoljnog apela na vlastitu kritičku samosvijest, što se na predmetu za praktičku kritiku ima konkretizirati; ali rečenica ima i lažni vonj puke poslovne valjanosti, u kojoj je samosvijest samo rabijatni duh poduzetnika.

Friedrich Engels je, naoči Münzerovog pokreta u seljačkim ratovima, pojmio tvrdokornost, kojom se stvaranje oslobođene budućnosti ometa pukom apstraktnom negacijom sadašnjosti, kada revolucionarni subjektivitet ne nadilazi »samo sadašnjost, nego čak i budućnost«.[7] S druge strane ne da se upravo ondje, gdje se ide protiv puko revoltirajućeg sanjarenja, izbjeći rezignativni podton u oprezu argumenata, primjerice ondje, gdje Marx piše o radništvu Pariške komune: »Ono nema ozbiljavati nikakve ideale; ono ima samo staviti u slobodu elemente novog društva, koji su se već razvili u krilu propadajućeg građanskog društva.«[8] Pa ipak krug se zatvara upravo ondje, gdje se spram Marxove smjernosti ističe spontanost, što prije podsjeća na apstraktno nestrpljenje nego li na onu neposrednost, u koju se uposredovao naporni rad na sadašnjosti; tako naprimjer u važnoj kritici Mar-

6) I. Kant, Der Streit der Fakultätet, u: Kleine phil. Schriften, Lepzig (1961), str. 242.
7) F. Engels, MEW-7, str. 346.
8) K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW-17, str. 343.

xove antropologije od Urlicha Sonnemanna, kada on piše: »Nikako se drugačije ne pomaže skokovima budućnosti revolucija nego li bezbrižnošću spram napretka.«[9]

Pitanje, tako se čini, u čemu se sastoji ova mehanika prinudnog toka, rješava se samo u kritički mislećoj i djelujućoj odluci, što ova mehanika ne treba da bude bez volje ljudi koji hoće postati slobodni.

Mehanika — već kao samo fizikalna — praktički je odgovor na smrtonosnu nesigurnost, koja čovjeku prijeti od njemu jednakog i od prirode, isto tako kao što je ova mehanika kao ratni i produkcijski odnos postala sam temelj ugrožavanja te se iskušava kao ono anti-humano naprosto.

Kao mehanika neba, svedena od Newtona na pojam jednolikog kretanja, odražavala je ona ponajprije samo idealno, ono, što je naposlijetku postalo njenom realnošću: naime obličje ponavljanja i ponovljivosti, što je postalo skrivenom varkom svih prognoza o budućnosti; astrologija, kao rani odraz tek anticipiranih odnosa, uvela je samo ironički dijalektiku kapitalističkog iskorišćavanja: predskazati se dalo samo ono, što se izvršavalo kao sudbina, što se dakle neumoljivom jednolikošću vraćalo u obračunljivim, zaokruženim ciklusima. Prekidanje toga kruga postalo je naprotiv zajedničkim pojmom onog nepredviđenog, što je samo tek zakon prijeteće cikličke krize, dakle ne donosi ništa nova do li staro barbarstvo. Protiv njega se stalno iznova priziva samo neprekinutost pokretnih mehanizama mašinerije i upravljanja, kao jedinog u građanstvu postojećeg sredstva, da se garantira preživljavanje. Budućnost se dakle dala svladati samo time što su zakoni prošlosti uneseni u iskustvo bili produženi, to znači njihove su rupe zatvorene a sfera djelovanja proširena.

Prognoza — čak takva, koja velikodušno proklamira prevladanost privatnog vlasništva drugih — zadobiva dakle svoje sigurno nasljeđe u budućnosti samo pomoću baš ove biti privatnog vlasništva na moći stvarnosne društvene klasne volje u novcu i kapitalu. Jedino na trošak ponavljanja — to znači vječnog ponovnog uspostavljanja vrijednosti radne snage pomoću vrijednosti životnih sredstava što je održavaju — bilo je moguće »sigurno« napredovanje kao opstanak društva. Mehanika neba postala je u tom procesu mjerilo zemaljske mehanike: kao sat stoji ona odonda isto tako nasuprot apstraktnom društvenom radnom vremenu kao i novac kao nepromjenljivo mjerilo cijena ostalog robnog svijeta.

* * *

Kako fatalno već u izboru svojih pojmova futurologija pripada fetišizmu prahistorije — kao mjerila apstraktnog radnog

9) Usp. U. Sonnemann, Negative Anthropologie, Reinbek 1969, str. 99.

vremena, što je hipostazirano do povijesnog vremena uopće, — pokazuje njen nereflektirani afinitet spram fizikalno-mehaničkog u prirodnim znanostima. U krčljanju preciznosti dijalektike do statike matematičke apstrakcije ponajviše se još kritičarima natovaruju stanja koja su oni otkrili[10] Tako Flechtheim piše: »Da je Marx mjerilo radikalne kritike primijenio i na svoju vlastitu viziju, tada on budućnost ne bi prognozirao kao nužnost, nego kao mogućnost. On tada ne bi postavljao dogmatičke teze, nego bi morao postavljati opovrgljive hipoteze.«[11] Razlika između, navodno od Marxa dogmatički ustvrđene, nužnosti određenih povijesnih procesa, što se tiče njihove budućnosti, i opovrgljivo hipotetičke mogućnosti tako je velika kao i razlika između Newtonove i Planckove fizike, naime razlika mehanike izvjesnosti i mehanike vjerojatnosti; pri čemu pri prenošenju razlike na društvenu znanost teoretičari vjerojatnosti ukalkuliraju samo trivijalnu »nužnost« niza zabluda; pomoću pogrešnih zaključaka zadobiva protuavionska artiljerija sigurnost da će pogoditi cilj.

Prognoza, na bazi infinitnog jednolikog kretanja, koja pomoću fiksiranih točaka primjerenih volji poprima karakter kružnog toka što se ponavlja, — ona može važiti kao fizikalna baza deduktivnog zaključka, dok se ono »nepredviđeno« dade prepoznati istom u induktivnom eksperimentiranju i u provedbi strategija. U kategorijama dedukcije i indukcije skriva se dakle i antagonizam krize i volje za nepromjenljivim odnosima; one se ne mogu nesvjesno primjenjivati na poimanje biti budućnosti, kako to čine **futurolozi.**

Upravo decizionizam M. Heideggera nije nesličan konstrukciji, odnosno mislenom oponašanju one mehanike vjerojatnosti, pod kojom budućnost sama ostaje anonimni subjekt što odlučuje o odlučujućim situacijama za budućnost društva; tako kod Heideggera stoji: »No ako sudbina konstituira izvornu povijesnost tubitka, tada povijest nema svoje bitno težište niti u prošlome, niti u današnjici i njenoj »svezi« s prošlim, nego u zapravom zbivanju egzistencije, što proizlazi iz budućnosti tubitka.«[12] — U društvenom poretku, u kojem se garancijom na preživljavanje brižljivo i nebrižljivo upravlja, »briga« nije samo jedan egzistencijal, nego i rezultat one ugroženosti, bez koje se »poredak« preživljavanja ne može održati u vladajućem smislu.

Već u svom samoraščlanjivanju odlučuje futurologija konzervativno o budućnosti, time što ona obnavlja opstojeće antago-

---

10) »Nužnost« (njem. Not-wendigkeit) može se pojmiti i kao nužda koju valja obrnuti (zu wendende Not), mogućnost kao ograničenost sadašnjosti!

11) O. K. Flechtheim, Marx-futurologisch gesehen, u Praxis, int. izd. 1—2, Zagreb 1969, str. 82.

12) M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1960, str. 386, usp. i: »Ono sada ne zatrudnjuje s onim još-ne-sada, nego sadašnjica proizlazi iz budućnosti u izvornom ekstatičkom jedinstvu vremenovanja vremenitosti.« isto, str. 427.

nizme između idealnosti i realnosti, između bitka i trebanja: budućnost jest uvijek ono, što leži sasvim s onu stranu sadašnjosti.[13] Ona postaje statistička vrijednost s obzirom na prognozu, bezotporna šupljina s obzirom na planiranje, apstraktna trebanje-vrijednost s obzirom na ono, što valja činiti. »Eksplozije pučanstva, iscrpljivanje izvora sirovina, zagađivanje okolnog svijeta, bujanje razornih snaga, kržljavljenje ličnosti« — ne poimaju se kao ono, što su već sada: bijedna svojstva stalno sadašnjih građanskih produkcijskih odnosa.[14] Navodno ugrožena budućnost skriva sadašnjost ugroženosti još u tome, da ipak sve još nije tako loše, da se šteta još može otkloniti. To može biti razlog, zašto jezik futurologa rijetko poriče, da se radi o zadobivanju posjeda, da neugodnost budućnosti leži u iskustvu i slutnji, da je ona već sada potajno privatno vlasništvo sadašnjosti. Rijetko je sublimirana pohota za dobitkom i uspjehom skrivena, kada se ocrtavaju tehnički i institucionalni noviteti.[15] I futurologija mora učiniti pretpostavku, čije opravdanje nipošto nije dokazano, naime pretpostavku, da će ljudski rod preživjeti; »samo ako se katastrofa globalnog rata izbjegne«, posjeduju prema Flechtheimu određeni futurologijski iskazi stupanj vjerojatnosti što graniči sa sigurnošću[16]; isto je tako i kod Steinbucha: »Naša razmišljanja ima da isključe slučaj, da će ljudska kultura biti putem nekog velikog rata s atomskim oružjem totalno uništena ili natrag bačena na primitivni stupanj.«[17] U ovim se pretpostavkama skriva tautologija, da se, ako čovječanstvo može održati stanje svog razvitka, ono može upravo na bazi tog stanja razvijati.

Futurologija kao državna znanost[18] stavlja težište na nužnost dugoročnijeg planiranja naspram anarhije u konkurenciji[19]; uto-

---

13) G. Picht razlikuje između »prognoze-utopije-planiranja«, R. Jungk između »prediskaza-predizgleda-nabačaja«, Flechtheim između »prognoze--planiranja-filozofije budućnosti«. Usp. Der Griff nach der Zukunft, hrsg. v. R. Jungk u H. J. Mundt, München 1964; O. K. Flechtheim, Futurologie--Möglichkeiten und Grenzen, u Neue Rundschau 2, 1968.

14) Usp. O. K. Flechtheim, Futurologie — Herkunft und Umrisse einer neuen Wissenschaft, Hessischer Rundfunk, Mai 1968, Manuskript, str. 30.

15) »Istraživanje budućnosti nastoji zadobiti informacije o budućim tehničkim, privrednim, društvenim ili političkim stanjima.« K. Steinbuch Zukunftsplanung als politische Aufgabe, u: Die neue Gesellschaft, März—April 1968, str. 123. — Usp. i: O. K. Flechtheim, Von der Wissenschaft der Zukunft zur Futurologie, u: Die Mitarbeit, Heft 1. Febr. 1968.

16) Usp. Flechtheim, Futurologie, navedeno djelo, str. 30.

17) K. Steinbuch, nav. dj., str. 125.

18) Ima da glasi: samo kao »iluzijski ukupni subjekt« (Marx), u državi, ima građanstvo interes za unaprijed planiranu budućnost, što nadilazi konkurirajuće parcijalne interese.

19) »Kratkoročnije i ograničenije ljudsko predviđanje i pretplaniranje postaju tako 'ukinutim' momentima dugoročnijih i obuhvatnijih ljudskih vrednovanja i postavljanja ciljeva, nabačaja i vizija.« Flechtheim, Von der Wissenschaft —, nav. dj., str. 20.

liko učestvuje futurologija u dijalektici napretka[20] kao njen moment: time što se ona bavi podruštvovljivanjem svih parcijalnih odnosa sadašnjosti, konzervira ona lažni totalitet društvene formacije njenim vlastitim racionalitetom. Time se futurologija samo većom apstraktnošću njenog predmeta razlikuje od tehnološko-ekonomskih znanosti.

* * *

Iz teorijskog modela političke ekonomije uzeta je predodžba, da je »planiranje« na bilo koji način raspolaganje vremenom — naposlijetku linearno i »progresivno«, to znači formalno-teleološki mišljeno.[21] Buduće vrijeme pojavljuje se kao predmet rada kojeg valja ekonomizirati; ono se ne smije primijeniti niti se njime ne smije raspolagati bez »racionaliziranja«, to znači ovdje: bez štedljivog i promišljenog odmjeravanja. Uopće je štednja vremena postala općim pojmom građanskog načina života; njena opreka, uzimanje-sebi-vremena ili dopuštanje-sebi-vremena, ostaje njegova apstraktna utopija isto kao što on parcijalnu egzistenciju ove opreke mržnjom ispunjen progoni kao »lijenost« i »dokonost«. »Planiranje« se smije kretati samo u već postojećoj opreci između konkretnog i apstraktno društvenog radnog vremena, koje ono ipak ujedno ima ukinuti. Sam protustav prikriva se pod jedinstvenim mjerilom »vremena«[22], tako da se on

---

20) Adornovo je mišljenje određeno iskustvom, »da se opustošenja koja uspostavlja napredak, u svakom slučaju s njegovim vlastitim snagama daju opet popraviti, nikada ponovnim uspostavljanjem starijeg stanja, koje je bilo njegovom žrtvom«. Usp. Th. W. Adorno, Fortschrift u: Stichworte, Frankfurt 1969, str. 42. — Dok Hentig kaže: »Ako planiranje vodi k termitskom mentalitetu, onda ono ukida svoje vlastite uvjete: termiti ne mogu planirati.« Tako teza ipak pretpostavlja jedan nerazderani društveni subjekt, koji bi kao cjelina bio pogođen. Cijepanje u one koji planiraju i u one koji su planirani ipak zabranjuje ovaj optimizam ex negativo. — Usp. H. v. Hentig, Planung entwickelt eine neue Mentalität, u: Der Griff nach der Zukunft, nav. dj. str. 158.

21) Za Steinbucha se metoda planiranja sastoji u »ekstrapolaciji dosadašnjeg toka jedne vremenske funkcije« (nav. dj., str. 124); G. Anders kaže: »Planiranje nam preobražava vrijeme u raspoloživ 'vremenski prostor' (G. A., Was ist Planung, u: Der Griff nach der Zukunft, nav. dj., str. 47). Pa ipak se ne da vrijeme preobraziti, ta 'vrijeme' nije drugo do li mjerilo, što se postavlja na različite procese promjene; ovi kvalitativno različiti, na kvantitativno usporedivi nazivnik svedeni procesi skrivaju, kao i vrijednost, subjekt usporedbe. Anders pak pravilno misli, da planiranje, to znači učvršćivanje jednog modusa promjene, koju tek treba odjeloviti, već retroaktivno učvršćuju i određuju sadašnje djelatnosti.

22) »Rad broji još samo prema svojoj vremenskoj mjeri« (K. Marx, MEW-23, str. 210). To je i tajna Blochove tvrdnje: »Ostala historija pak ne poznaje niti problem varijabilnih mjera vremena.« (E. B., Tüb. Einl. in die Philosophie I, Frankfurt 1963, str. 128). Kant je eksplicirao svezu vremena i odnosa brojeva, koja kod Marxa nije navedena: »Dakle broj nije drugo, do li jedinstvo sinteze mnogostrukog jednog jednovrsnog zora uopće, time, da ja vrijeme samo proizvodim u aprehenziji zora.« (I. K., Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1956, str. 241) usp. i: Alfred Sohn-Rethel, Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt 1970, gdje se Kantovska transcendentalnost ovog proizvođenja apstrakcije pokušava izvesti iz forme razmjene.

kao bezprotivurječno planiranje samo »produžuje« u budućnost. No ako se pod mjerilom »vremena« samo produljuje forma sadašnjih odnosa kao planiranje, onda je subjekt ovog »perpetuiranja« baš ono, što je mjerilo postavilo: klasna volja građanskog društva kao princip iskorištavanja, koja vlastite odnose nastoji potvrditi kao »nepromjenljive« u budućnost, to znači preko vlastitog područja utjecaja upravo te volje. Upravo time odsijeca sama buržoazija kao subjekt planiranja mogućnost izmjene opstojećih potreba, čija se lažnost očituje u prilagodbi proletarijata na građanske načine života.[23] Čitav karakter ovog planiranog napretka biva munjevito jasan u primjedbi Pierrea Bertauxa: »U neotehničkom svijetu sutrašnjice (. . .)prinuda više neće biti potrebna; tu se svatko rado uklapa.«[24] Da svaki pojedinac od sebe i svojih potreba ima još više odustajati u budućnosti, u izjašnjenju je futurologa Haseloffa, zašto se budućnost do sada uskraćivala zahvatu planera, odmah suisporučeno kao tajna naredba: »Zacijelo najvažniji razlog zato smio bi ležati u činjenici, da su se tradirani pokušaji mislenog svladavanja budućnosti stalno dali voditi od želja i osjećajnih potreba osjećaja.«[25]

Upravo Haseloff, kao tehničar mišljenja planiranja, očituje nesvjesno, da planiranje stalno obećaje samo ondje uspjeh, gdje je budućnost već odavno odlučena; realiziranje planiranog ovisi samo još o nekim statistički obračunatim momentima, koji kao sasvim odlučeni momenti već sada sačinjavaju cjelinu budućnosti; gdje se budućnost tome nasuprot otvara mogućnostima oslobođenja, ona je nepouzdana, neproračunljiva, apstraktno-utopijska. No upravo zbog toga javlja se u planskom modelu budućnost samo kao ugrožavanje sadašnjosti, izgovaraj: privatnog vlasništva, pa i onda ako je ovo ugrožavanje kao »rizik« već odavno postalo »varijablama u decizionističkom modelu što se mogu precizirati te su afektno neutralne«.[26] Budući da se ovaj rizik ipak

---

23) »Aspiracije nacionalne države i privrednog društva donose dakle sa sobom, da ne određuje ono socijalno poželjno, nego industrijski i militaristički-tehnički spravljivo odlučno određuje napredak znanosti u njenoj ojelokupnosti.« (Claus Koch, Staatliche Forschung und Planung, u: Der Griff nach der Zukunft, nav. dj., str. 386/7) — Inteligencija nije izvan ove racionalnosti zakona vrijednosti.

24) P. Bertaux, Denkmaschinen, Kybernetik und Planung, u: Der Griff nach der Zukunft, nav. dj. str. 75 — P. B. proglašava po skraćenom postupku odluku o tome, da li će u budućnosti pojedinačni kapitalist ili tehnokrat biti vladajući minoritet, pitanjem vjerovanja, dakle »privatnom stvari« (isto, str. 73). U formi, da kapitalist kao davalac kredita može postati povjerenikom, B. uopće nije tako daleko od istine.

25) O. Haseloff, Strategie und Planung, u: Der Griff nach der Zukunft, nav. dj. str. 124.

26) Haseloff, str. 144 i: »Strategijske dispozicije pripravljaju predviđajući sredstva za buduće djelovanje. Odluke koje se može izabrati unose se u sistem alternativa. Instrukcije o informacijama i uvjetima ustanovljuju, da li i kada prigodice jedna ili druga alternativa sa svim svojim konzekvencijama stupa na snagu. Isto, str. 148.

može svladati samo, ako se prethodno već »jednoznačno od futurologa postulira«, »što treba da bude i što ne treba da bude«[27], onda čak niti teror spram zbiljskog napretka nije za isključiti od strane onih, koji imaju sredstva, da budućnost ponovno oblikuju samo prema svojoj borniranoj volji i interesu. — Zbiljski egzistirajući »decizionistički model« ipak nažalost nije nikakvo iznašašće futurologijskih planera; to je model, pomoću kojeg se fiksira način postupanja, prije nego li nastupi sam događaj koji ima isključiti odluku, time što dakle jedna prolongirana metoda apriori utječe na predmetnu formu sadržaja a time modificirano i na ovu samu. Ovaj model je sam kapitalistički pogon, u kojem je metoda, naime konkurencija, već odavno odlučena, prije nego li ona prigodice nastupa kao »novi rizik«; slično je u svakom vojničkom razračunavanju. Decizionistički modeli, u kojima su strategije već unaprijed ustanovljene, pojavljuju se u futurologijskoj teoriji kao opterećujuća činjenica, da se niti u budućnosti metode neće promijeniti.

* * *

Od futurologije se dosada može preuzeti samo to, da napredak nema nikakvu budućnost, jer budućnost odstranjuje samo »nedostatke« u zatvorenom sistemu sadašnjeg društva, time što se ujedno izlazi zazidavaju. Daljnji tok u budućnost, ako se on nekritički i bez revolucioniranja odnosa prepušta samome sebi, stupa na mjesto pustošne jednojakosti vladajuće sadašnjosti, čijoj je ciničkoj dijalektici Hegel dao ovaj izraz: »U tome se pomalja, da pri prekomjerju bogatstva građansko društvo nije dosta bogato, to znači, ne posjeduje dovoljno sebi svojstvenog imutka, da bi krmanilo prekomjerjem siromaštva i proizvođenjem svjetine.«[28]

Ako Flechtheim suprotstavlja marksističkoj teoriji: »Dijalektika ne garantira nikakav napredak.«[29], onda se u tome ipak izražava samo jedna istina građanske teorije u njenom slijepom protivništvu: dijalektika i garancija, vrh svega statička izvjesnost isključuju se isto tako, kao i mehanika pukog daljnjeg toka i napretka koji je impliciran kritikom odnosa. U tome protivurječju začinje se ujedno produktivna neizvjesnost, upravo jer napredak, kako Adorno primjećuje, »ne opisuje samo opseg onoga, što ima dijalektiku, nego je dijalektički u vlastitom pojmu«.[30]

---

27) Apstraktna opreka bitak-trebanje, kojom je propita futurologija, tjera je do njenog samorastvaranja: »U zbiljnosti sadrži pak najmanje svaka društvena znanost s jedne strane induktivne iskaze vjerojatnosti, s druge strane deduktivne iskaze o sigurnim svezama. Utoliko se futurologija uopće ne razlikuje toliko načelno od sociologije ili ekonomije, pa čak niti od psihologije ili biologije« Flechtheim, Futurologie, nav. dj., str. 28; gornji citat str. 39.

28) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, Hamburg 1959, str. 201.

29) Flechtheim, Marx futurologisch gesehen, nav. dj., str. 82.

30) Adorno, Fortschrift, nav. dj. str. 40.

Postvarivanje građanske klasne volje provelo se u etabliranju društvenih odnosa, iz kojih su apstraktivne forme razumskih funkcija, kao forme kvantiteta, mjere, relacija i modaliteta itd., isto tako izrasle kao što su one sa svoje strane isporučile razvitku društvenih odnosa u formama apstrakcije uvjet zato, da su procesi podruštvljavanja zadobili opći lik; logičko-ekonomske forme razuma, čiji je lik proizašao iz prakse, to znači iz apstraktivnog odnosa producenta i posjednika robe u radinom društvu, već su uvijek ujedno suodredile daljnji tok upravo istih odnosa društva spram sebe samih i spram prirode. Nikada nije — kako se to pričinja da se dade deducirati iz nekih partija Marxovske teorije — logika društvenog razuma pretežno stajala u puko izvanjskoj vezi ili u vezi postavljenoj naglavce spram materijalnih temelja društvenih odnosa; iako se ona — kao znanost ili čisti rad glave, to znači kao svjesna djelatnost razuma ne iscrpljuje samo u pojmljenim stvarima, nego je sama moment izvanjskosti ili kao spekulacija ili u formi ideologije i kritike. Ne tek tehniziranje ove logike u industriji computera[31], nego cijela povijest rada glave bez obzira da li ona kao znanost relativno samostalno opstoji ili je ostala moment produkcijskog i cirkulacijskog iskustva, egzistira samo u isprepletenosti idealne i realne apstrakcije. Ona kao mjere i odnose ukrućujuće društvene funkcije razuma što postaju stvarnosnim, one — jer se besvjesno proizvode, njihova se kristalizacija zbiva »iza leđa« vlastitih producenata, — one su u ekonomiji sredstvo točno onih funkcija, što nadasve sačinjavaju bit sve društvene apstrakcije. Baš u ovim formama leži tajna mehanike, što svaki napredak u povijesti stalno najavljuju samo kao u svakom slučaju kvantitativni uvjet i izvanjsku svrhovitost mogućeg napretka u povijesti. No iz budućnosti biva subjekt što se hoće osloboditi stalno iznova bacan nazad u okove sadašnjosti, tako dugo dok građanska klasna volja neprepoznata obitava u formi i kao forma i metoda mišljenja što strši u budućnost koja se dade planirati, tako dugo dok volja djelatnog razuma sebe samu krivo razumije kao mjeru nepromjenljivih odnosa, jer u zbiljnosti ona sama istrajava kao nepromjenljiva mjera stvari.

No ako je društvo samo u svojim odnosima predmetna forma svog slijepog znanja, što se etablira kao forma njegovih uzajamnih, njegovih upravljajuće-normirajućih i tehničkih relacija i modaliteta, onda to znači također, da proletarijat u borbi za nadnicu protiv buržoazije sebe samoga nužno čini pukim momentom apstraktne građanske klasne volje, naime novčanom vrijednošću vlastite radne snage, što se prema vremenu, kao ekonomijskom

31) P. Bertaux ima pravo, što se tiče šanse nekritičkog mišljenja, kada mni, da će putem mislićih mašina mišljenje kao »intelektualna djelatnost, biti sve manje stvar pojedinca, a više stvar organiziranih grupa« (nav. dj., str. 57) — Čak u takvim tvrdnjama teorija hrama iza zbiljnosti: odvajanje ruke i glave i razvitak znanosti nije s obzirom na rezultate nikad bio mišljenje »pojedinaca«.

mjerilu građanskog izrabljivanja, mjeri i jedino u tome posjeduje svoju vrijednost, to znači svoje društveno važenje. Borba za nadnicu uzeta za sebe samo je borba jedne »etike« jednostavne produkcije roba N-R-N protiv kapitalističke robne produkcije u njenom specifičnom obrtanju i osamostaljivanju akumulacije apstraktnog bogatstva. Lako se ono treće zajedničko klasa buržoazije i proletarijata samo u ovoj borbi prekriva: racionalnost stvarnosne građanske klasne volje, što u svom proboju kao vrijednost ne postavlja samo lažni totalitet slijepih odnosa, nego i onaj slijepog društvenog mišljenja.

Kritika ekonomijskih formi razuma imala bi pokazati, da inteligencija, kao tehničar, obrazovnik, menadžer, znanstvenik itd., provodi isto tako represivnu apstrakciju opstojeće diobe rada, kao instrument i uvjet iskorištavanja, kako je to pokazala kritika političke ekonomije da proletarijat u dnevnoj borbi za puko održanje vrijednosti svoje radne snage etablira napredak samo kao lukavost slijepog daljnjeg toka, koji prelazi preko pojedinih članova društva, da bi lažnu cjelinu društva, njenu vrijednost kao važenje njenih zakona, održao i poveo naprijed.

Bez borbe kritičke inteligencije protiv mehanike ekonomijskih formi razuma što se etabliraju postaje mogući prevrat društvenih odnosa putem proletarijata kao jednog pola lažnog totaliteta isto tako slijepo zarobljen u apstraktnom napretku produktivnih snaga, kao što se i bez borbe proletarijata opstojeća dioba rada i time građanska struktura društvenih potreba stalno samo reproducira. — Upravo je sindikalna organizacija radničkog pokreta provodila dosada samo posao apstraktnog, latentnim ostalog podruštvovljavanja; kadrovska partija, čak tamo gdje ona provodi rušenje kapitalističkih odnosa, ostala je samo političko ogledalo sindikalnih interesa; njen uspjeh smjerao je samo na odstranjenje forme N-R-N, da bi jednostavnu produkciju roba ponovno preuzeo u većem poopćenju; lažni totalitet bio je samo reproduciran na »višoj« razini. — Kadrovska partija, prenesena na uznapredovale kapitalističke nacije, provodi uz to lažnu integraciju inteligencije u opstojeći sistem proleterskih potreba. U tome od inteligencije stalno poricani vlastiti interesi, što u diferenciji spram proleterskih ne moraju tek, kako se stalno podmeće, opstojati kao građanski, odveli su putem u međuvremenu etabliranog pokreta inteligencije, do apstraktnog identificiranja — ne sa proleterskim interesima, nego s metodama prošle borbe radničkog pokreta u povijesti; time ona slijepo pada u protivurječje, da inteligencija, što se kao »malograđanski savezнički partner« nudi proletarijatu, ne može ujedno biti njegov »cjelokupni teoretičar«, do čega se ona ipak uznosi.

Samokritika inteligencije mogla bi ovdje ponajprije odvesti do kritike građanskih organizacionih formi proletarijata; jer zbiljski nadmašiti vlastito pograđančenje mogao bi proletarijat

samo pomoću proširenja praktičke kritike produkcijskih odnosa putem kritike građansko-instrumentalnih formi razuma, što su oni sebi pomogli etablirati. Zbiljska budućnost jednog oslobađajućeg napretka mogla bi tada biti sadašnjost.

Preveo B. D.

SUVREMENI KAPITALIZAM I REVOLUCIONARNA PROMJENA

V. L. Allen

Leeds

Proučavanje revolucije u suvremenim kapitalističkim zemljama ovisi u prvom redu o značenju što ga pripisujemo nazivu suvremeni kapitalizam. Često se tvrdi da kapitalističke zemlje nisu iskusile revoluciju, ali to je tako jedino ako se kapitalistički sistem ograniči samo na velike kapitalističke zemlje zapadne Evrope i SAD. Kapitalistički sistem, međutim, obuhvaća više od toga. Svaka velika zemlja u tom sistemu ima svoje satelite. Sateliti, eufemistički nazivani »zemlje u razvoju«, poput velikih zemalja važan su dio kapitalističkog sistema. Sateliti u Aziji, Africi, i Latinskoj Americi imaju obilježja koja su izvorno nekapitalistička. Oni su kulturno nesređeni i puni feudalnih i plemenskih ekonomskih oblika koji su na rubu golog opstanka. Njihova dinamika posljedica je protuslovlja u velikim zemljama. Snage koje pokreću revolucije iste su one koje bi ih mogle ili trebale pokrenuti u velikim zemljama. Nameće se pitanje zašto je u nekim zemljama kapitalističkog sistema došlo do revolucija a u drugima nije. Zašto na Kubi a ne u SAD?

Suvremeni kapitalizam može imati, s obzirom na definiciju klasičnog kapitalizma, razna značenja. Društveni naučni radnici Zapada, ne dajući definiciju, često podrazumijevaju da je ono što je postojalo u zapadnoj Evropi i SAD u XIX stoljeću bio kapitalizam. Bilo je to polarizirano stanje sa oštrom i jasnom podjelom na klase; u njemu je bilo krajnje bijede i rastrošnosti; ono je bilo obilježeno proizvodnjom u malim serijama i konkurentnim tržištima. Ovo se stanje očito izmijenilo a promjene su poslužile kao osnova za zaključak da je kapitalizam promijenio oblik od vremena Marxa pa bi ga svakako trebalo nazivati drugim imenom. Ovaj zaključak dozvoljava da se kaže da su faktori koji mogu dovesti do revolucionarne promjene bili prisutni u kapitalističkim društvima Marxova vremena no sada više nisu prisutni. Klasna struktura složena je i promjenljiva; krajnja je bi-

jeda otklonjena a materijalne razlike smanjene; proizvodi se u velikim serijama, potpuno birokratizirano, pod nadzorom menedžera; vlade se brinu za blagostanje i raspolažu sredstvima koja su potrebna da se to blagostanje povećava.

Kapitalizam nije skup obilježja *ad hoc*, već sistem koji se može jasno definirati. To je sistem u kome su sredstva za proizvodnju u privatnom vlasništvu i koriste se posredstvom tržišnog mehanizma. Kao posljedica ovih faktora, glavno je obilježje podjela na vlasnike sredstava za proizvodnju i ne vlasnike koji sredstva za život mogu steći jedino prodajom svoje radne snage. Dok god su ovi prvenstveni faktori i iz njih izvedena obilježja nepromijenjeni, sistem ostaje, bez obzira na ostale promjene, u biti isti. Prema ovom mjerilu zemlje zapadne Evrope i SAD još uvijek su kapitalističke zemlje u kojima prevladava protivurječnost između odnosa društva prema sredstvima za proizvodnju i proizvodnih snaga. Ovo se stanje može preinačiti jedino promjenom u odnosima društva prema sredstvima proizvodnje; drugim riječima ukidanjem privatnog vlasništva.

U biti je, dakle, stanje u kapitalističkim zemljama isto kakvo je bilo u Marxovo vrijeme. Da su se dogodile kvalitativne promjene, to više ne bi bile kapitalističke zemlje; došlo bi do revolucija i ovakvih rasprava ne bi bilo. No dakako, ove su zemlje pod stalnim pritiskom protivrječnosti pretrpjele neke promjene. Glavna protivurječnost uzrokovala je niz kriza koje su u prvom času dovele do porasta monopola a kasnije do povećanog upletanja države u obranu kapitalističkog sistema. Zatajivanje tržišnog mehanizma, izvrgnutog kriznim napetostima, prisililo je mnoge države da ga podupru zakonodavstvom. Najizrazitiji primjer u Britaniji je donošenje Zakona o odnosima u industriji (Industrial Relations Act). Promjene u svim glavnim kapitalističkim zemljama dovele su te zemlje do stupnja kapitalizma u kojem se javljaju korporativne države. To vodi fašizmu i predigra je konačnoj krizi.

S ovim u vezi valja naglasiti da ni kapitalizam niti neokolonijalizam ili fašizam ne mogu spriječiti konačnu promjenu kapitalističkih zemalja. Poricanje ovoga i podrazumijevanje kvalitete stalnosti i nepromjenljivosti kapitalizma je dogmatičan, neznanstven pristup društvenom ponašanju. Osnovni znanstveni oprez nalaže da se prihvati mogućnost kvalitativnih promjena kao rezultat stalnih kvantitativnih promjena. Tvrdnje pak, o neizbježnosti revolucionarne promjene moraju se razmatrati u svjetlu stečenih iskustava. Do sada nije bilo revolucija u glavnim kapitalističkim zemljama. Teorija koje predviđa njihovu neizbježnost možda je u izvjesnom smislu pogrešna. U svakom slučaju potrebno je pažljivije ispitati analitičke pristupe revolucionarnoj promjeni.

U glavnim kapitalističkim zemljama osnovni je obrazac za razumijevanje revolucionarne promjene analiza sistema. Društveni naučenjaci primjenjuju razne modele unutar tog obrasca,

no svi su složni u primjeni empirizma. To znači da se svako stanje istražuje zbog svojih vlastitih posebnih kvaliteta. Objašnjenja koja slijede takav postupak su partikularistička. Nema značaja mogućnost da razna stanja pokazuju razna obilježja ili da se mogu pojaviti nova obilježja. Ovdje je važna definicija stanja. U okviru sistemske analize opravdano je izdvajanje bilo kojeg dijela društvene djelatnosti u cilju ispitivanja. Istraživaču ostaje da odluči što je sistem, budući da ne postoje nikakve smjernice *a priori*. To znači da je moguće gledati na studentski protest na pr., kao pojavu sa izvorom na pojedinim sveučilištima. Sveučilište ili čak odjel sveučilišta u kojem se ta pojava zbiva može se definirati kao sistem. Za empiričara ne postoji logička potreba za razmatranjem strukture visokog školstva ili društvenog konteksta visokog školstva kao mogućih uzročnika. Iz toga slijedi da empiričari mogu ne razaznati revolucionarne promjene jer se svaki pokret koji teži društvenoj promjeni može tako izdvojiti i svesti na svoje uzročnike i implikacije da njegov opći značaj ostaje neprepoznat. Empiričari su složni kada se radi o pitanju što čini revolucionarnu promjenu, o mehanizmu promjena, o poticajima i sredstvima. Empirizam može prihvatiti bilo koji broj različitih uzroka.

Studentski protesti, crnački nemiri i pobune mogu se pripisati neodgovornom vodstvu, nepotpunim komunikacijama, lošim uvjetima života i rada, psihološkoj napetosti ili kakvim bilo drugim faktorima. Među empiričarima također nema neslaganja kada se radi o vremenskom određenju revolucionarne promjene. Oni ne mogu predvidjeti takvu promjenu jer je sistemska analiza statična i prema tome ne dozvoljava mogućnost kvalitativnih promjena. Empiričari su po svojoj biti zauzeti razaznavanjem, razvrstavanjem i opisivanjem revolucija nakon što su se one već odigrale. Njihove analize podržavaju *status quo* i heuristički su bez značenja.

Drugi mogući konceptualni pristup je marksizam, što znači dijalektički materijalizam. On se temelji na dinamičkoj predodžbi stvarnosti i prema tome može prikazati revolucionarnu promjenu u svim njenim stupnjevima. Omogućujući da se utvrde nužni i dovoljni uvjeti, marksizam otvara pitanja koja se odnose na identitet uvjeta, njihove međusobne odnose, mehanizam promjena i njeno vremensko određenje. Nasuprot sistemskoj analizi, dijalektički materijalizam ustanovljava i redoslijed važnosti uzročnih faktora i način njihovog djelovanja. Ovaj obrazac valja primijeniti na stvarna stanja, a identitet faktora može se utvrditi empiričkim istraživanjem. Ovdje je mnogo uži djelokrug intuicije, nagađanja i proizvoljnih ocjena, nego kod sistemske analize. Jednom utvrđeni nužni uvjeti promjene primjenjuju se u analizi društva. Sve što preostaje jest utvrđivanje dovoljnih uvjeta.

Dijalektički materijalizam omogućuje da se identificiraju glavne crte procesa revolucionarne promjene. Prvi je to učinio Karl

Marx a razradio je Lenjin. Marx je utvrdio da je izvor promjene protivurječnost između proizvodnih snaga i društvenih odnosa prema sredstvima proizvodnje. Temeljni odnos u kapitalističkom društvu između kupaca i prodavača radne snage bio bi odnos kroz koji bi se potvrđivala protivurječnost pogoršavanjem uvjeta života onih koji prodaju radnu snagu, ne-vlasnika sredstava za proizvodnju. Sačinjavajući klasu po sebi oni bi ovom suprotnošću bili preoblikovani u klasu za sebe. Do ovog preoblikovanja došlo bi širenjem klasne svijesti. Potpuno svjesna svog objektivnog ekonomskog položaja, klasa namještenih bi se pobunila i postigla da država bude vlasnik sredstava za proizvodnju te bi tako razorila temeljni odnos koji je obilježje kapitalističkog društva. Klasa namještenika koja se obično naziva radničkom klasom, je sredstvo kojim se ostvaruje promjena.

Primjenom ovog obrasca na stvarna stanja pojavila su se pitanja o vremenskom određenju revolucionarne promjene, ulozi radničke klase i uvjetima koji bi pospješili revolucionarnu akciju. Pitanja se nameću u prvom trenutku zbog nestrpljivog očekivanja promjene koje je izokrenulo povijesnu perspektivu analitičara. Kvalitativna preobrazba pred-kapitalističkih društava može se analizirati bez strasti, uzevši u obzir vrijeme kao dimenziju uglavnom u svrhu uspoređivanja. No, stupanj promjene u suvremenom društvu ne može se promatrati na isti način. Analitičaru suvremenog kapitalističkog društva teško je steći povijesni pregled promjene. On neprekidno traži znakove i sklon je identifikaciji elemenata čiji je značaj kratkog dosega, no koji nemaju nikakvog značaja sa šireg gledišta. Čim je više analitičar naklonjen promjeni kapitalističkog sistema to će prije upasti u teoretske improvizacije i dozvoliti da se njegova perspektiva izokrene.

Tri su faktora u suvremenoj stvarnosti navela neke analitičare da modificiraju ortodoksno marksističko objašnjenje revolucionarne promjene. Prvi je, očito, inertna priroda radničke klase; drugi je jačanje studentskih protestnih pokreta dok je treći promjena u sastavu radničke klase. Dva su tipa dokaza revolucionarne inercije radničke klase. Postoji čisto empirički dokaz da do sada nije bilo uspješne revolucije koja bi uključivala izgrađenu radničku klasu. S druge strane, nijedno od glavnih kapitalističkih društava nije još pretrpjelo revolucionarne promjene dok su to iskusili sateliti sa relativno malom, migrirajućom radnom snagom. Štoviše, unutar izgrađenih radničkih klasa ne javljaju se izraziti pokazatelji revolucionarnih nastojanja. Drugi se tip dokaza sastoji u objašnjenju odsutnosti revolucionarnih nastojanja. Pri tom to objašnjenje nije razmatrano jednostavno kao razlog zbog kojeg se izgrađene radničke klase nisu bunile nego zašto se nikada neće moći pobuniti. Zapaža se utjecaj procesa socijalizacije na radničku klasu koji je navodi na prihvaćanje sadržaja kapitalizma i rad unutar kapitalističkog okvira. U svakom slučaju, radnička klasa je procesom birokratizacije zaustavljena u akciji. Razni analitičari daju prednost jednom ili drugom od ovih procesa.

Herbert Marcuse, na pr., vidi u socijalizaciji glavnu zapreku revolucionarnom djelovanju radničke klase. Njegova knjiga *Čovjek jedne dimenzije* potanko tumači tok ovog procesa. »Tvorci politike i njihovi snabdjevači masovnim obavještavanjem sustavno podržavaju jednodimenzionalnu misao. Njihov je svijet rasuđivanja pun hipoteza koje same sebe ozakonjuju a koje neprestano i monopolistički ponavljane postaju hipnotičke definicije ili zapovjedi.«[1] Ovo rasuđivanje potvrđuje postojeće; ono služi kao opravdanje *status quo* a i napada suprotne ideje kao nepoćudne i rušilačke. Silu, koja je ograničila kritičku misao pa, prema tome, i akciju, Marcuse je smatrao kočnicom razrješenja protuslovlja. »Protuslovlja«, dodao je, »ne eksplodiraju sama od sebe.«[2]

On se razočarao dijalektičkom teorijom. Izjavio je da »dijalektička teorija nije oborena, no ona ne može ponuditi lijek. . . Ona definira povijesne mogućnosti, čak i nužnosti, no njihovo ostvarenje može se postići samo praksom koja odgovara teoriji, a trenutno praksa ne daje takav odgovor.«[3]

Herbert Marcuse spoznao je da je praksa onemogućena birokratizacijom organizacija radničke klase i socijalizacijom. To isto smatra i Ernest Mandel s naglaskom na moći birokratizacije. On je rekao da su »tradicionalne organizacije radničkog pokreta duboko birokratizirane i već odavno uključene u buržoasko društvo . . .«[4] On ih odbacuje kao moguće nosioce promjene. Radnička klasa može, vjeruje Mandel, sudjelovati u revolucionarnim borbama pokrenuvši se dobrovoljno, stvarajući svoje vlastito vodstvo i odbore, no samo onda ako podigne »mnogostruke prepreke prodoru građanske ideologije u radničku klasu.«[5] Ne podignu li se ove prepreke, Mandel poput Marcusea smatra da se ne treba nadati dijalektičkim procesima.

I Marcuse i Mandel su shvatili da revolucionarne promjene mora provesti radnička klasa, no smatrali su da je ta klasa nesposobna da potakne promjene. Da bi vratili optimizam i zadovoljili svoju naklonost revolucionarnoj promjeni, oni su morali potražiti katalizatore ili detonatore izvan radničke klase. Studentski protestni pokreti dali su odgovor. Ernest Mandel napisao je da studenti »mogu i . . . moraju odigrati moćnu ulogu kao detonatori. Odigravši takvu ulogu u radničkoj klasi prije svega posredstvom mladih radnika oni mogu osloboditi unutar same radničke klase ogromne snage za napad na kapitalističko društvo i građansku državu.«[6] Ovu teoriju detonatora i eksploziva pri-

1) str. 14.
2) ibid., str. 253.
3) ibid.
4) »The New Vanguard« (Nova prethodnica) u **The New Revolutionaries**, izd. Tariq Ali, str. 50.
5) ibid.
6) ibid., str. 52.

hvaća i Marcuse koji je postao velikim apostolom studentskog protesta.

Modifikacije što su ih Marcuse i Mandel unijeli u ortodoksno marksističko tumačenje revolucionarne promjene duboke su i praktično znače odbacivanje njegove dijalektičke baze. Promatrati nešto dijalektički znači smatrati to nečim što se razvija, što je nepotpuno i nalazi se u procesu promjene. To uključuje shvaćanje da do promjene dolazi zbog protuslovlja između povezanih odrednica ponašanja u svim i svakoj sferi društvene djelatnosti te da svako protuslovlje u procesu svog razrješavanja stvara posljedice koje ukazuju daljnja protuslovlja. Promjena je prema tome neprekidna i neumoljiva. Stanovište koje kaže da se sve može izuzeti od pritiska protuslovlja, da sve može postojati a da ne bude faktorom u protuslovlju niti da ga sadrži samo u sebi, nije u skladu sa dijalektičkom teorijom. Prema dijalektičkom materijalizmu ne može biti razlike između detonatora i eksploziva. Analiza koja uočava takvu razliku podrazumijeva da je eksploziv statičan dok god se ne detonira; drugim riječima da je eksploziv izoliran od svih pritisaka osim onih koji imaju svojstva detonacije. Ta analiza ne govori o identitetu detonatora koji je prepušten spekulaciji ili iskustvu. Analitičaru ostaje da zaključi ima li protest svojstva detonatora ili nema. Prošireno je gledište da su tokom događaja u Francuskoj u svibnju i lipnju 1968. g. studentski protesti djelovali kao katalizator na širi protestni pokret. Mnogo manje pristalica ima gledište da studentski protesti imaju općenito svojstvo katalizatora, jer, iako studenti protestiraju kao na pr. u SAD, Japanu i Saveznoj Republici Njemačkoj, ipak nema općenito prihvaćene uzročne veze između njihova djelovanja i pokreta radničke klase. Analitičaru se, dakle, otvara mogućnost da ustvrdi da ovaj ili onaj studentski pokret može djelovati kao katalizator ili da tu ulogu mogu odigrati protesti crnaca u SAD ili bilo koje druge otuđene manjine. Ta je modifikacija čisti empirizam. Pretpostavka da radnička klasa ne može detonirati sama, bez obzira na sociološku erudiciju njenog objašnjenja, nespojiva je s marksizmom već je u skladu sa primjenom sistemske analize. Tako su modifikacije Herberta Marcusea preobrazile marksističko tumačenje u empiričko.

Nije, međutim, dovoljno jednostavno predbaciti Marcuseu empirizam. Predodžba o inertnosti radničke klase ili o radničkoj klasi koja je obuzdana pritiscima socijalizacije, suprotna je iskustvu. Može se tek reći da radničke klase u glavnim kapitalističkim zemljama nisu još stekle svijest o svojoj klasnoj pripadnosti, o sačinjavanju zasebne klase i da konačni korak ka klasnoj svijesti nije učinjen. No čak je i ovo nepouzdano kao objašnjenje činjenice da radničke klase glavnih kapitalističkih zemalja nisu pokretale revolucije. Radničke klase ne *čine* revolucije; one čine sastavni dio revolucionarnih stanja ali ne sačinjavaju cjelokupno stanje. One ne pokreću revolucije već djeluju izazvane složenim skupom uzroka. Izgledaju li inertno, to je zato

jer suprotnosti, primarne, sekundarne i unutrašnje, nisu još unijele u njihov cjelokupni sistem toliki razdor da bi revolucionarna akcija bila neizbježna. Suočeni s ovakvim razdorom koji uključuje raslojavanje vladajuće klase, neprijateljstvo od strane vojske i policije, pritisci socijalizacije su beznačajni jer postaju nespojivi sa stvarnošću koja se ne može zanemariti. Parsonsovska je funkcionalizacija vjerovanje da se nametnutim podučavanjem ili neprestanim isticanjem glavnih sadržaja kapitalističkog sistema može određivati ponašanje koje se ne bi obaziralo na stvarnost postojećeg stanja. U svakom slučaju, to se ne događa. Bitno je da iako se revolucionarno stanje može dostići način njegovog raspleta nije preodređen i ovisi o političkom usmjerenju radničke klase i načinu razvijanja svijesti tokom revolucije. Pojavljivanje široko zasnovane klasne svijesti nema izgleda da doprinese razvoju ako samo stanje krize to ne iziskuje. Radnička klasa može gotovo preko noći postati svjesna potrebe za korjenitom promjenom političkog sistema u koliko je kriza vrlo oštra i ostvaren preduvjet postojanja organizacije koja će dati političko usmjerenje. Da bi se shvatio tok revolucionarne promjene, važno je, dakle, ispitati dinamiku cijelog sistema a ne usredotočiti se samo na radničku klasu.

Sve ovo do sada, nije rečeno s namjerom da se umanji ili potcijeni uloga radničke klase u revolucionarnoj promjeni. Ona igra glavnu ulogu. Glavno protuslovlje kapitalističkog društva ukazuje se prvenstveno u samoj proizvodnji. Protuslovlje je u ekonomskim snagama, no one djeluju posredstvom ljudi ovisno o njihovom klasnom položaju. Radnička klasa je klasa koja traži promjenu, ne zbog političke odluke ili po volji, već radi prirode glavnog protuslovlja. Po definiciji, radnička klasa mora biti nosilac revolucionarne promjene. Valja, dakle, razmotriti sastav radničke klase u traženju pokazatelja njene reakcije. Neki su autori, osobito Serge Mallet i Norman Birnbaum, ovome posvetili posebnu pažnju. Birnbaum, na pr., smatra da se mogu pojaviti »noviji oblici sukoba klasa« i da s time u vezi može biti pojava i razvoj »nove srednje klase ili tehničke inteligencije«.[7] Birnbaum kaže: »Sve veća složenost proizvodnog postupka, čvrsta uzidanost države u društvu i razvoj velikih sistema administracije distribucije i usluga doveli su do porasta nove radne snage obilježene obrazovnim kvalifikacijama, organiziranjem u birokratsku hijerarhiju i nestalnim političkim sklonostima. . .«. Na sličan način pisao je Serge Mallet o »novoj radničkoj klasi.«[8]

---

7) Norman Birnbaum: »The Crisis in Marxist Sociology« (Kriza u marksističkoj sociologiji), objavljeno u časopisu **Social Research**, vol. 35, 1963., str. 356—357.

8) »The New Working Class« (Nova radnička klasa), objavljeno u časopisu **International Socialist Journal**, br. 8, travanj 1965.

Postojanje promjene u sastavu radne snage ne može se poreći. Statistički se može dokazati da postotak radnika neposrednih proizvođača opada u korist uposlenih u administraciji i tehničkim službama. Ove su promjene zajedničke svim glavnim kapitalističkim zemljama. Pa ipak, nije dijalektički razmatrati ove promjene kao novu pojavu i govoriti, prema tome, o »novoj radničkoj klasi«.

Radna snaga u kapitalističkim zemljama uvijek je mijenjala sastav. Opadanje poljoprivrede, apsolutno i u odnosu na manufakturu, imalo je snažan utjecaj na prirodu industrijske radne snage. Ono je proizvelo radnu snagu koja je bila istovremeno okupljena u tvornicama i urbanizirana. Da li je to imalo manji značaj od kasnijeg razvoja industrije usluga? Djelovanje mehanizma slobodnog tržišta neprekidno mijenja radnu snagu kako bi je prilagodilo promjenljivim potrebama tog tržišta. Proizvodne snage mijenjaju odnos rada i kapitala u korist kapitala i stvorile su stalnu težnju ka mehanizaciji. Tim procesom odbacuju se stara umjeća i stvaraju nova. Birnbauma i Malleta zanima pojava tehničara i administratora koji, po Birnbaumovim riječima, »isključeni iz nadzora administracije nemaju sposobnosti bez kojih bi administracija (u širem smislu) bila neostvariva. . .«. No, ovaj se proces na očigled odvijao, promjenljivom brzinom, od početka stoljeća. U svakom slučaju, zar je on značajniji od industrijalizacije zanatskog rada u razdoblju od 1850. do 1900. g.? U tom su procesu školovani prvaci radne snage nadomješteni manje stručnim osobama niže naobrazbe. Neprestana borba za tržišta povećala je stupanj monopolizma. Time je istaknut porast administracije i nastojanje da se usredotoči na prodaju umjesto na proizvodnju. Pojava administratora i onih koji plasiraju robu nije nova niti je njihova organizacija nova u birokratskoj hijerarhiji. Nije li Max Weber pokazao veliko zanimanje za ovu istu pojavu još prije prvog svjetskog rata?

Radna snaga stalno mijenja svoj sastav pa je prema tome u svakom trenutku uvijek nova. Postavlja se pitanje da li sadašnji njen sastav ima išta više utjecaja na sukob klasa nego prijašnji sastavi. Ovdje treba imati na umu da je sukob koji nas zanima strukturalna a ne superstrukturalna pojava. On je posljedica odnosa društva prema sredstvima za proizvodnju. Superstrukturalne pojave mogu povratno djelovati na sukob, no ne mogu izmijeniti njegova svojstva: ne mogu *neprekidno* mijenjati snagu sukoba ili postići njegovo nestajanje. Poznato nam je da će ljudi istog objektivnog ekonomskog položaja nastojati zajednički reagirati na slične pritiske. Svi su namještenici u istom objektivnom ekonomskom položaju i oni će, bez obzira na svoje društveno zaleđe, obrazovne standarde, visine dohotka, stručnost i položaj, reagirati stvaranjem sindikata i uključivanjem u oblike industrijskog djelovanja. Ova su reagiranja dijelom određena profesionalnom, industrijskom ili grupnom sviješću. Ništa ne ukazuje na to da neki određeni sastav radne snage priječi

pojavu opće klasne svijesti kada pritisak objektivnog ekonomskog položaja postane dovoljno jak. Konačno, valja zapamtiti da odsutnost revolucionarnih nakana kod radničkih klasa glavnih kapitalističkih zemalja nije niti nova ni svojstvena njihovom sadašnjem sastavu. Povrh toga, sporost u razvoju klasne svijesti bila je zapažena već i prije pojave metode socijalizacije kao i danas.

Analiza revolucionarne promjene ne smije se provoditi ad hoc, intuitivno. Nema sumnje, da su prividna inertnost radničke klase, dizanje protestnih pokreta izvan radničke klase i izmijenjen sastav radničke klase značajni faktori za razumijevanje svijesti radničke klase. Mogu se dodati i neki drugi važni faktori kao na pr. odnos industrijskog i političkog djelovanja, uloga sindikata i značaj nestrukturiranog pokreta radničkih povjerenika. Doista, mnoge bi se stvari u kapitalizmu kao cjelini mogle izdvojiti kao značajne za razumijevanje revolucionarne promjene.

Dijalektički materijalizam pruža analitičaru niz logičkih dosljednih metodičkih sredstava. On naglašava cjelokupnost stanja pa analitičar mora krenuti od cijeloga prema dijelovima. To znači da bi analiza trebala početi od glavnog protuslovlja, preko svake od ekonomskih klasa kapitalizma, koje rađa odnos društva prema sredstvima proizvodnje u kapitalizmu, do točke u kojoj svijest pokreće političko ponašanje. Uzroci tog ponašanja leže u cjelini a ne u njenim dijelovima pa tako svaki faktor koji se ispituje treba da bude sagledan u povezanosti sa svojom okolinom. Ništa se ne može odvojiti i učiniti neovisnim o vanjskim uzročnicima.

Drugo, ovaj pristup pretpostavlja da svaka društvena pojava sadrži mehanizam za svoje vlastito preoblikovanje. Ništa nije nepromjenljivo, statično ili inertno. Radnička klasa i kapitalističke klase su dinamične pojave promjenljivih oblika i odnosa. One su izvrgnute pritiscima protuslovlja koja neizbježno preobražavaju njihove odnose, mijenjajući time odnose društva prema sredstvima proizvodnje. Njihova su protuslovlja vanjska i unutrašnja. Pri tom se unutrašnja protive razrješenju glavnog protuslovlja. Glavno protuslovlje je faktor stvaranja klase po sebi dok unutrašnja mogu razbijati i dijeliti jedinstvo. Unutrašnja su protuslovlja izvedena i ne mogu nikada nadmašiti ono glavno, premda može izgledati da se više ističu. Skup protuslovlja nije ni u kom smislu metafizički. Protuslovlja se mogu empirički potvrditi, to su pojave koje točno odražavaju odnose između značajnih okolnosti.

Treće, analiza je povijesna. To slijedi iz primjene dijalektike koja je specifičan povijesni pristup. 'Povijesni' ovdje znači ne samo ispitivanje povijesnog razvoja kapitalizma već također sagledavanje sadašnjosti i budućnosti kao stupnjeva tog razvoja. To isto tako znači otpornost prema nestrpljivim teoretskim improvizacijama.

Konačno, dok dijalektika otkriva analitičaru mehanizam promjene, materijalizam otkriva njene izvore i uzročno prvenstvo što ga treba pripisati skupu okolnosti u bilo kojem stanju. Ne bi trebalo da bude nesporazuma oko odnosa između ekonomskih i društvenih faktora. Uvijek prvo valja pitati kakve su ekonomske okolnosti i kakvo je njihovo značenje.

Uz ova analitička sredstva, što se može reći o preobrazbi suvremenog kapitalizma? Prvo njegov kontekst. Kapitalizam je rasprostranjen sistem no nije i jedini. On više ne gospodari svojom okolinom kao u Marxovo doba. On čini sve manji dio okruženja koje dijeli sa socijalističkim zemljama. Kapitalizam je, dakle, uvijek suočen sa primjerima svoje preobrazbe. Razjašnjenje glavnog protuslovlja nije više analitička kategorija, plod propagande ili izmišljotina. To je dio društvene stvarnosti, faktor koji se mora uzeti u obzir, jer kapitalisti će nastojati utjecati na događaje koliko god je to u njihovoj moći.

Značaj socijalističke alternative najjasnije se zapaža u odnosima između glavnih i satelitskih kapitalističkih zemalja. Ovdje se glavno protuslovlje javlja zbog činjenice da blagostanje prvih ovisi o iskorištavanju ovih posljednjih. Satelitske zemlje imaju i ekonomske i društvene probleme a s druge strane težnje poboljšanju materijalnih uvjeta koje se ne mogu ostvariti dok god se održava njihov podređeni položaj. Ovo potvrđuje i povijesno iskustvo i analiza. U kapitalističkom sistemu nema primjera promjene satelitskog u glavni položaj. Postoji, prema tome, stalna mogućnost da satelitske zemlje, u nastojanju da riješe svoje probleme, posegnu za socijalističkim uzorom. Da bi ta nastojanja bila uspješna, ona se moraju poklapati sa razrješenjem glavnog protuslovlja unutar tih zemalja. Do ovog poklapanja, međutim, rijetko dolazi. Usprkos tome, u svim ovakvim nastojanjima glavne kapitalističke zemlje vide prijetnju svojoj moći i blagostanju. To je dovelo do oružanog upletanja sa ciljem sprečavanja ovakvih nastojanja.

To je isto protuslovlje dovelo do toga da neke satelitske zemlje iskorištavaju ovisnost glavnih zemalja o njima, no samo unutar sustava. Na primjer, zemlje srednjeg Istoka, proizvođači nafte, predvođene Libijom, uspješno povećavaju svoj dio prihoda od nafte. Posljedice ovoga održavaju se u glavnim zemljama na standard njihovog stanovništva, pooštravajući time tamošnje sukobe. Mogućnost traženja podrške socijalističkih zemalja što se pruža kapitalističkim satelitima, smanjila je vjerojatnost otvorenog oružanog miješanja glavnih kapitalističkih zemalja, kao sredstva nadzora. Posljedice toga su promijenjena obilježja imperijalizma i neokolonijalizma kao najviših stupnjeva u razvoju kapitalizma. Imperijalizam i neokolonijalizam nisu više konačna rješenja problema kapitalizma kao što je to bilo u međuratnom razdoblju za one kapitalističke zemlje koje nisu imale udjela u nadzoru nad satelitima.

Glavne kapitalističke zemlje bile su prisiljene da potraže unutrašnja rješenja svojih problema proizvodnje i potrošnje. Dvije su vrste ovih rješenja. Prvo, tu je ponovno pojavljivanje korporativnih država koje uključuju zakonski određenu suglasnost i sredstva njenog ozakonjenja radi kontrole klasnog sukoba. Sve glavne kapitalističke zemlje sadrže elemente korporativnog državnog aparata i naginju ovom ili onom obliku fašizma koji je, kako sada izgleda, završni stupanj kapitalizma. Zbog dijalektičke prirode društvenih pojava, međutim, nije moguće kategorički govoriti o konačnim stupnjevima. Drugi tip rješenja leži u međusobnim odnosima glavnih kapitalističkih zemalja i uključuje sporazume kao što je Evropska ekonomska zajednica. To pojačava i pojačavat će kretanja ka unutrašnjim ugnjetačkim rješenjima.

Neizbježna posljedica rješavanja glavnog protuslovlja u kapitalističkim društvima je porast monopola. To je postalo sveopća ustanovljena pojava razvojem internacionalnih i multinacionalnih firmi. Prvenstveno valja promotriti uvjete pojavljivanja ovih firmi na tržištu a zatim njihovu moć. One djeluju kao ozakonjeno sredstvo kontrole u kapitalističkim satelitima, tamo gdje je diplomacija oružja postala protuzakonita. Njihova pojava je, dakle, pomogla produživanju vijeka sistema.

Naginjanje kvalitativnoj strukturalnoj promjeni unutar pojedinih kapitalističkih zemalja treba ispitivati u povezanosti sa širim suprotnostima kapitalizma. Ove suprotnosti pooštravaju klasni sukob i time dižu svijest. No, one su također uzrokom unutrašnjih suprotnosti što izazivaju podjelu unutar samih klasa. Kapitalisti su podijeljeni prema svojim interesima — mali poslovni ljudi protiv mnopolista, financijeri protiv tvorničara, individualni poljoprivrednici protiv industrijske poljoprivrede itd. Ove podjele treba empirički ispitati da bi se shvatilo do kojeg je stupnja došao proces preobrazbe. Radničke su klase također podijeljene, često na isti način kao njihovi poslodavci. Među radnicima postoje, međutim, još neki korjeniti dodatni uzroci nesloge koje poslodavci mogu iskoristiti i upotrijebiti kao pripomoć u održavanju postojećeg stanja. Radničke klase mogu biti i jesu podijeljene zbog boje, etničkog porijekla ili religije. U SAD boja je uzrok razdora; u Saveznoj Republici Njemačkoj i Švicarskoj sukobljavaju se domaći i privremeno doseljeni radnici; u Francuskoj kao i Velikoj Britaniji bijeli radnici odjeljuju se od obojenih doseljenika. Sjeverna Irska pruža primjer podjele radničke klase zbog religije. U nekim slučajevima podjela ima zaštitna obilježja za grupe koje imaju moć i prevladavaju u radničkoj klasi. U Saveznoj Republici Njemačkoj i Švicarskoj, na pr., priliv radnika iz Italije, Jugoslavije, Španjolske i Grčke omogućuje da se namire potrebe za radnom snagom cjelokupne privrede i djeluje kao osnova njenog blagostanja. Tamo su radničke klase zaštićene od ekonomskih pritisaka koji bi mogli proizići iz lošijih prilika.

Radnički pokreti odraz su društva u kojem djeluju. Oni su prožeti elementima razdora prisutnima u tržišnom mehanizmu. Interesi radnika suprotni su u industriji i poljoprivredi, u industriji i javnim službama, u cvatućim i opadajućim industrijskim područjima, u izvoznim i ne-izvoznim industrijama, u novim zanimanjima i onima koja nestaju. Snažne sile razdora uvijek se javljaju i tamo gdje se uvode novi strojevi a stara iskustva se nadomještaju niže kvalificiranom radnom snagom ili se ukidaju radna mjesta. Što više glavno protuslovlje utječe na doprinos neposredne proizvodnje klasnom jedinstvu, to više, do stanovite mjere, ono rađa elemente razdora. To stvara stanje prividnog nereda. Sadašnje stanje u Velikoj Britaniji je stanje zbrke gdje istovremeno uz očitovanje klasnog jedinstva izbija sve veće suparništvo i gorčina među skupinama.

U analizi ove vrste, socijalizirajući faktori nemaju velik značaj. Budući da je ponašanje prvenstveno određeno okolinom, radnicima se ne može za dugo nametnuti vladanje koje je u neskladu sa stvarnošću njihova života. Važni su faktori oni koji sačinjavaju tu stvarnost. Zbog istog razloga nemoguće je sa obrazovanjem i političkim djelovanjem na razvoju svijesti otići dalje nego što dozvoljavaju stvarna stanja. Kao što je pokazalo francusko iskustvo iz 1968. g., nemoguće je stvoriti revolucionarnu situaciju kada ne postoje uvjeti za revoluciju.

Francusko iskustvo istaklo je najvažnije pitanje za shvaćanje revolucionarne promjene u suvremenom kapitalizmu. Ono glasi. što čini revolucionarnu situaciju? Kako se ona može prepoznati? Ne može se smatrati sigurnim da će faktori koji su doveli do revolucionarne promjene u carističkoj Rusiji, kuomintanškoj Kini i Kubi Batiste također dovesti do promjene i drugdje. Prvo, dok su ta društva imala zajednička glavna obilježja, njihove su povijesne pozadine i superstrukture bile toliko različite da je uopćavanje neodrživo. Drugo, budući da spletovi suprotnosti djeluju u vremenu na društva i mijenjaju ih, moraju se mijenjati i faktori koji mogu preinačiti strukture tih društava. Drugim riječima, revolucionarna situacija nije statična već dinamična pojava. Potrebno je uzeti u obzir posebnost datog društva u datom razdoblju. Može nas, dakle, zavesti traženje uobičajenih znakova sloma, kao što je visok stupanj nezaposlenosti i rastuće siromaštvo. Stvarni pokazatelji u suvremenom kapitalizmu mogu biti mnogo manje nametljivi. Protuslovlja utječu na međusobne odnose skupina obuhvaćenih klasom. Empirički je zadatak otkrivanje utjecaja što ga na svijest imaju ovakve promjene unutar složene radničke klase. Jednako je važno istražiti, u svijetlu suvremenik uvjeta, odrednice promjene u drugim vidovima cjelokupne strukture pojedinih društava.

Prevela Lidija Lisicky

TELEOLOŠKE I GENETIČKE OSNOVE EKONOMSKIH PROBLEMA SAVREMENOG SOCIJALIZMA

Ivan Maksimović

Beograd

I

Među nekoliko suštinskih problema sa kojima se suočava moderni socijalizam od momenta pobede socijalističke revolucije u Sovjetskom Savezu, nalazi se, nesumnjivo, i kompleks ekonomskih problema. Suština ovih problema se, ukratko, svodi na to, da ekonomske snage koje je ostvario moderni socijalizam i ekonomski metodi kojima ih je dosada razvijao ne odgovaraju stvarnim potrebama socijalističkog društva. Šta više, i ekonomske snage i metodi predstavljaju na današnjem stupnju limitirajuće faktore konsekventnijeg i potpunijeg razvitka socijalističkih produkcionih odnosa a, u izvesnom smislu, objektivno rađaju i elemente koji na ovaj ili onaj način dezintegriraju socijalističko društvo reprodukujući nesocijalističke odnose.

Mogu se navesti mnogi razlozi istorijskog karaktera koji ovu konstataciju makar objašnjavaju, ako je ne opravdavaju. Tako se ističe da je socijalizam nastao kao organizovana i usmerava-na ekonomska i društvena stvarnost u zemljama relativno niskog stepena kapitalističkog razvoja, a ponegde čak nastaje sa osnova pretkapitalističkih ekonomskih odnosa protivurečući, prividno ili stvarno, svim objektivnim zakonitostima istorije i dijalektičkog razvoja. Takva nerazvijena osnova uslovila je, da već organizovana socijalistička društva, gde je izvršena politička revolucija radničke klase, u svom ekonomskom razvoju tek ostvaruju ekonomske pretpostavke — materijalne i organizacione — za koje su klasici naučnog socijalizma pre smatrali da pripadaju evolutivnom procesu kapitalizma i za koje je — takođe prema klasicima — privatna svojina bila dovoljan institucionalan okvir razvitka. Otuda je još Lenjin postavio tezu o nužnosti permanentne

ekonomske socijalističke revolucije, koja sledi ostvarenu *političku*. Takođe, Sovjetski Savez je u praksi prelazio neke tipično kapitalističke sekvencije razvitka, kao što su prvobitna socijalistička akumulacija, ili delom NEP. Uz ovo bismo rekli da su i takozvani petogodišnji planovi bili pre i ostali realizacija društveno-monopolističko-socijalističke faze razvitka nego što su autentično socijalističke faze razvoja.

I u našoj teoriji i praksi ima pokušaja da se savremena faza samoupravnog tržišnog socijalizma okvalifikuje kao faza konstituisanja preduzetničke funkcije radničke klase sredstvima liberalno-kapitalističkih metoda konkurencije i akumulacije u kojima se naziru i elementi takozvane prvobitne akumulacije. Isticanje nacionalnih državnih i ekonomskih interesa — i uloge nacionalne države u kreiranju nove faze u jugoslovenskom razvitku — takođe se može shvatiti kao izraz jedne faze ekonomskog progresa, koja treba da reši ono što je — pre socijalističke — trebalo da reše zrelije faze kapitalističkog razvitka kod nas, koje su međutim odsustvovale.

Međutim, bilo bi netačno i nepotpuno ostati samo na ovoj, ma koliko važnoj, dimenziji *stepena* ekonomskog razvoja koju socijalizam nasleđuje, kao trajnoj dimenziji i okosnici njegovih savremenih problema.

Za ekonomske probleme socijalizma sa kojima se danas suočava podjednako je važno pitanje *kako* je ovo društvo savlađivalo svoju ekonomsku zaostalost, odnosno sa *kojim* se *naučnim pretpostavkama i saznanjima*, i *kojim sredstvima* (instrumentima) suprotstavljalo objektivnim zakonima kapitalističke ekonomije, još trajno prisutnim u sferi ekonomskih odnosa i u izgrađivanju novog socijalističkog ekonomskog sistema.

Ovu, metodološko-saznajnu i instrumentalno-organizacionu stranu ekonomskog nastanka i reprodukovanja socijalističkih odnosa smatramo isto toliko važnom osnovom savremenih ekonomskih dilema i problema socijalizma, kaogod i onu istorijsku. U izvesnom smislu, ova druga je i značajnija. Jer, sa razvitkom socijalizma, značaj istorijskog ekonomskog nasleđa postaje za moderne probleme drugostepen i sve manje važan, a metodi i sredstva organizacije socijalističke ekonomije sve bitniji, prvorazredni.

II

Saznajno-metodološke i instrumentalne (organizacione) aspekte ekonomskih problema savremenog socijalizma identifikovaćemo sa onim koji proizlaze iz teleološkog i genetičkog pristupa u teoriji i praksi socijalističkih ekonomija. U okvirima ovih doktrina nalaze se elementi koji su vršili i danas vrše aktivan i bitan uticaj na sve oblike i metode organizacije ekonomskih snaga i

sve vrste ekonomske aktivnosti u socijalizmu, odnosno na forme i metode funkcionisanja socijalističkih ekonomskih sistema.

Ovde je umesno odmah postaviti hipotezu, koju ćemo dalje nastojati da dokazujemo, da dosadašnji razvitak organizovane socijalističke ekonomske prakse (sistema) ukazuje na — sem malih izuzetaka u pojedinim etapama razvoja — dominantnost teleološke, odnosno genetičke doktrine i u teoriji i u njenim praktičnim primenama. Ovaj dominirajući uticaj ide do isključivosti. U pojedinim istorijskim etapama jednoj ili drugoj doktrini je obezbeđena politička i ideološka podrška u odnosu na drugu. Vladajuću doktrinu obično podržava politička volja i organizacija date proleterske države.

Hronološki uzev, i teleološka i genetička doktrina nalaze svoje osnove u klasičnom ekonomskom nasleđu, ali se kao školc misli i primenjene ekonomske filozofije na organizaciju socijalističke ekonomije, javljaju prvi put u potpunijem obliku sa sovjetskom debatom o idustrijalizaciji, rezultatima NEP-a, i prvim raspravama o prirodi i metodologiji budućeg sovjetskog prvog petogodišnjeg plana. Uporedo sa ovim važnim, istorijskim prekretnicama za dalju sudbinu socijalizma, intelektualna usmerenost ekonomista u SSSR-u okretala se pitanjima o prirodi planiranja u socijalizmu. Uz sve preovlađujuće uverenje da se socijalistička rekonstrukcija privrede može izvesti samo na osnovu dugoročnih etapa planiranja za čitavu istorijsku epohu, pokrenuti naučni problemi su se odnosili na pitanja šta je suština plana i planiranja u socijalističkoj privredi, kakva treba da bude njegova metodologija, kakav je odnos i udeo direktivnog i prognostičkog u planu, da li treba da bude »otvoreno« ili »balansirano« planiranje, da li je plan naučni dokument ili je prosto metoda administriranja i slična pitanja. [3, gl. IX; 5. s. 3]

Zbog specifičnih sovjetskih prilika, ova naučna i metodološka problematika planiranja uskoro je identifikovana sa političkom. Posle relativno kratkog perioda kompromisnih solucija i vrlo bogate naučne diskusije koje su dominirale i usmeravale objektivan i uravnotežen pristup i ekonomsku politiku u ovoj oblasti uskoro je teleološki doktrina dobila političku podršku, pretvorila se u državnu doktrinu i dalje razvijala sopstvenom logikom izgradnje centralizovano-planskog, administrativnim metodama usmeravanog sistema. [19, gl. IX, 5, s. 7; gl. 12] Nas ovaj istorijski aspekt sraščavanja naučne i političke problematike ovde ne interesuje. Istaknimo samo da nam izgleda, ukoliko se iz oskudne dostupne literature može samo nagađati, da je čitav kompleks pitanja pobede teleološkog nad genetičkim u sovjetskoj teoriji i praksi još uvek do kraja nesagledan i neobjašnjen. Bar za naučnu interpretaciju. [4, s. V/VI]

Ono na šta ćemo usmeriti naša dalja ispitivanja, odnosi se na ekonomsko biće teleološke i genetičke filozofije i njihovih implikacija za dalju sudbinu metoda privređivanja u socijalizmu.

Doktrine su se potpuno oformile kada je otvoren sukob oko naizgled praktičkog pitanja, a naime u kojoj meri planovi socijalističke rekonstrukcije moraju nositi u sebi *direktivni* elemenat, a u kojoj meri su samo prosta *prognoza* budućeg razvitka. Iz današnje perspektive nam je jasno koliko to nije bilo samo praktično, nego duboko principijelno, teorijsko i fundamentalno pitanje socijalističke društvene filozofije i prakse uopšte.

Kada se postavilo u tom obliku, pristalice genetskih shvatanja su se odmah izjasnili protiv toga da plan treba da sadrži značajnije direktivne elemente, kao što su poricali mogućnost da se može nešto bitno učiniti svesnom, organizovanom akcijom društvene nadgradnje, protiv, ili u izvesnom smislu korektivno, mimo unutarnjih zakona ekonomskog života, »jer je snaga unutarnjih veza jedne ekonomije ogromna« (3, s. 63).

U suštini, sukob je nastao oko uloge ekonomskog determinizma. Genetičari su bili strogo deterministi. Zato su gledali na svaki svesni akt transformacije društva koji bi preuzeo proletarijat, kao na nešto što je u principu mogućno ali gde je bitka takoreći unapred izgubljena. Jer iza svake planske akcije koju bi proletarijat preuzimao, stoje »objektivni uslovi«, »genetski određeni svojim prošlim razvitkom« i uslovljeni u budućem razvoju »skrivenim objektivnim tendencijama razvoja«. [6, s. 362].[1]

Treba istaći da genetičari nisu bili protiv planiranja uopšte, već za striktno limitirano i ograničeno planiranje, koje se uz pretpostavku delovanja strogog determinizma *svodi na prognozu razvitka*, ekstrapolaciju budućeg ekonomskog procesa njegovim prošlim razvitkom, koji ga ujedno potpuno određuje.

Dva vodeća teoretičara genetičke škole bliže su odredila šta podrazumevaju pod deterministčkom filozofijom u odnosu na planiranje.

Groman je istakao da »mere ekonomske politike mogu izvesno uticati na ekonomsku realnost, *ali ne mogu nikako dovesti do suštinskih promena.* Čak ni revolucije ne mogu promeniti ekonomske norme preko noći, socijalizacijom procesa proizvodnje i razmene. Nacionalizacija ne može obuhvatiti sva preduzeća, niti prelaz ka planskoj distribuciji može razoriti slobodno tržište, koje nastavlja da egzistira, makar ilegalno« (6, s. 361)

Ograničenost i subordiniranost planske akcije i planskih metoda, neumitnom zakonu vrednosti i zakonima tržišta, možda je još bolje izrazio B. Bazarov sledećim stavom: »Ekonomija mora biti harmonična, organska celina, maksimalno stabilan sistem mobilne ravnoteže, *ne samo kada se završi rekonstrukcija fiksi-*

1) Ova odrednica, kao i sledeće odrednice pod br. 7, 8, 9, citirane prema zborniku N. Spulbera »Foundations in Soviet Strategy for Economic Growth« (vidi literaturu No. 4).

rana opštim planom, već na bilo kojoj tački razvoja. Pojave izvesnih vremenskih disproporcija u razvoju koje vode krizama su neizbežne, ako je kurs procesa rekonstrukcije spontan, mada se ne može tolerirati. Zahtev za proporcionalnošću i internom konsistentnošću izdvojenih elemenata procesa rekonstrukcije — isključuje mogućnost kretanja po pravoj liniji, *ili bilo kakvoj liniji unapred ocrtanoj,* i postavlja problem intermedijarnih faza rekonstrukcije, kao poseban planski problem. Otuda nužnost da se ocrta, zajedno sa opštim planom, plan »perspektiva« u užem smislu reči, tj. plan koji projektuje neposredne faze opšte perspektive u njihovim hronološkim sekvencama i organskoj povezanosti«. (Potcrtao I. M.) (7, s. 367)

Iz prethodnih generalnih stavova nicao je i genetički koncept planiranja. On bi se sažeto mogao svesti na sledeće stavove. Prvo, dejstvo ekonomskih zakona robne privrede (zakona vrednosti) planski organi ne mogu preinačiti, a da ne izazovu ozbiljne krize. Postojanje trajnih proporcija (na primer između industrije i poljoprivrede) planski organi mogu poremetiti, ali malo uticati u smislu trajnije izmene ovih proporcija. Drugo, upravo treba izučavati ove proporcije, tj. unutarnje tendencije ekonomije i iz njih deducirati objektive i ciljeve plana. Na bazi podataka iz ranijih godina, moguće je ustanoviti izvesne precizne odnose između različitih varijabila (»statistički koeficijenti«) a isto tako i regularnosti u transformiranju proporcija u vezi sa promenama u nivou ekonomskih snaga (»Dinamički koeficijenti«). Ovi koeficijenti na kojima počiva planiranje, treba da garantuju »ekonomsku ravnotežu«, osnovni zakon planiranja. (6, s. 362/4).

III

Ovoj šemi i koncepciji, koja je imala posebne reperkusije na ocenu metoda i puteva sovjetske industrijalizacije pristalice teleološkog pravca su suprotstavili načelno drugu koncepciju.

Čini nam se da se ona može najbolje sumirati na stavovima *S. Šarova,* koji ju je, najpotpunije izrazio na sledeći način:

»Teleološka 'vojnička' koncepcija plana je ova: imamo datu situaciju, date objektivne faktore. Subjektivna volja pristupa ovim objektivnim faktorima i nastoji da ih izmeni u svoje subjektivne svrhe. Ova subjektivna volja uzima date objektivne faktore kao polaznu tačku i, u odnosu na njihovo rešenje, projicira ciljeve koji su u skladu sa subjektivnom voljom«.

»Evo kako nastaje plan. *Dokle god se ne pojavljuje subjekt koji ima svoje sopstvene ciljeve,* tj. *traži da izmeni objektivne faktore* i odlučan je da ih izmeni, *nema plana i ne može se uopšte govoriti o planu.* Sa ovakve tačke gledišta nikakvo istraživanje datih objektivnih faktora, čak i najpodrobnije, nikakvo razjašnjavanje njihovih istorijskih tokova u prošlosti, čak i najkorektnije, nikakvo određivanje zakona njihovog razvitka, čak i najtačnije, nikakvo predviđanje njihovog budućeg razvoja, čak i najade-

kvatnije, *ne može predstavljati plan.* Kontrolne cifre ekonomske prognoze zasnovane na pretpostavkama i hipotetični bilansi nacionalne privrede su pokatkada veoma korisni za planiranje ali nijedan mudar plan njih ne sadrži i operisati sa njima kao takvima, čak i pod nazivom »genetički« plan znači ponuditi ne pravu stvar (proizvod) već imitaciju«. [8, s. 380]

Na ovoj osnovi teleološki koncept planiranja konstituisao se kroz sledeće faze:

1. *Preduslov planiranja:* postojeća situacija, subjektivna volja koja teži da je promeni, opšti cilj koji ide uporedo sa tom voljom. (Faza I).

II. *Upoređivanje ciljeva sa objektivnom (egzistirajućom) situacijom.* Na toj osnovi,. postavljanje ciljeva u obliku konkretnih zadataka, preciznih, jasnih, koji se odnose na kvalitativne i kvantitativne rezultate u datoj grani i na datoj teritoriji ekonomije. (Faza II).

Izbor između parcijalnih ciljeva kojima se konkretizuje (i delimično ostvaruje) opšti cilj i između mogućih metoda ostvarivanja parcijalnih ciljeva. Odluka o ovima predstavlja basični planski faktor. Uspeh, ovde zavisi od metoda administriranja. koja kao »svaka metoda, počiva na trima osnovama: naučnom saznanju, talentu i iskustvu«. (Faza III)

Planiranje izvršenja odluka, tj. plan mobilizacije postojećih ljudskih i materijalnih resursa, plan dodajnih resursa i sekvence u kojoj, odnosno tačke u kojima se dovode snage da doprinesu ispunjenju zadataka, kao i vreme njihovog ispunjenja. (Faza IV) [8, s. 38/2].

Dve bitne ekonomske karakteristike izgledaju nam *suštinske* za teleološku filozofiju plana, koje se, potom, prenose na razne specijalne probleme: na odnos prema ekonomskom determinizmu, tržišnoj i robnoj privredi, metodi razvoja i planiranja, itd.

Prva je karakteristika, posmatranje ciljeva kao *nezavisnih konstanti sistema* koje određuju perspektivno planiranje, a ne samo struktura privrede i njena prošlost i sadašnjost. Sadržinu pak ciljeva određuje »kreativna volja proletarijata«.

Strumilin je ovde bio vrlo eksplicitan; kritikujući »dinamičke koeficijente« genetičara kao metodološke manifestacije ideoloških zabluda, rečima:

»Ako bismo samo ekstrapolirali prošlost mi bismo u najboljem slučaju tu prošlost mogli da produžimo za još pet ili petnaest godina u jednoj revidiranoj i proširenoj verziji. Ali mi ne želimo da izgrađujemo novi društveni sistem na taj način.

Mi odbijamo da prihvatimo da se metodi ekstrapolacije mogu u značajnoj meri primeniti na područje perspektivnog planiranja i to ne samo zbog toga što su ti metodi veoma nepouzdani... već i zbog još jednog faktora koji je daleko važniji za nas. Mi ulazimo u novu fazu razvoja sa kreativnom voljom proletarijata koja nezadrživo zabija klin između naše prošlosti i naše budućnosti«. [9, s. 431]

Druga suštinska karakteristika teleološke filozofije, više metodološke prirode, ali izvedena iz prethodne jeste ta da je generalni plan esencijalno *jedinstven plan:*

»Generalni plan je u osnovi jedinstven plan zato što ima u vidu jedan jedini zadatak; opšte smernice koje treba slediti da bi se ispunio ovaj zadatak može diktirati samo jedan cilj i jedna volja; *svi parcijalni planovi treba da predstavljaju elaboraciju tog plana.* On je kompleksan zato što rešava probleme posebnih ekonomskih grana u njihovoj međusobnoj povezanosti i *planirajući njihov razvoj on ih objedinjuje u integrisanu celinu,* ne, razume se, *putem koordinacije predloga autonomnih delova,* već putem davanja specifičnih planova za delove ili specifičnih direktora za njihove planove« [8, s. 385]

Pada u oči da su i pristalice teleološke koncepcije bili spremni da priznaju (što su i u sovjetskoj praksi planiranja 1928—31. činili) značaj i dejstvo i dinamičkih i statističkih koeficijenata, tj. date strukturalne odnose i delovanje zakona vrednosti, kao i ekstrapolacije na bazi studija objektivnih ekonomskih zakona kod tekućeg i kratkoročnog planiranja. Ali su oni odbijali da prihvate bilo kakvo signifikantnije značenje i prihvatanje genetičkih načela na dugi rok, tj. kod perspektivnog planiranja. [9, s. 431/2]

IV

Primena teleološkog i genetičkog načela u praksi socijalističkog ekonomskog razvitka nikada nije bila apsolutno jednostrana. Ne samo zato što su i obe doktrine i sama praksa ostavljale izvesnog prostora za delovanje objektivnih, odnosno subjektivnih faktora, već još više zbog toga što je socijalističko društvo nasledilo ili stvorilo svoje specifične strukture i osobenosti koje nisu omogućavale apsolutnu i isključivu primenu samo jednog principa privređivanja. Tako, na primer, birokratske i centralističke strukture u socijalističkim zemljama, neprestano reprodukovane i jačane stalno su afirmisale neke aspekte teleološkog načela (jedinstven plan, jedinstvena volja), ali su nalazile svoju protivtežu u demokratskim snagama radničke klase, nacionalnim, regionalnim, profesionalnim i drugim centripetalnim snagama, kaogod i u nekim objektivnim ekonomskim zakonitostima. Takođe, institucionalno ekonomski centralizam uvek je imao protivtežu u decentralizmu, a tehnokratizam i administrativno načelo u suprotstavljanjima demokratskih snaga i ekonomskih zakona.

Ipak, može se govoriti o preovlađujućim i dominirajućim elementima teleoloških odnosno genetičkih metoda privređivanja u dva do sada modela socijalizma koji su se afirmisali na odgovarajućim različitim ekonomskim logikama. jedan je model centralnoplanskog privređivanja, zasnovan na državnoj ekonomici, koja je ujedno suštinski reprezentant subjekta privređivanja i nosilac suverenosti društvene socijalističke svojine. Ovaj teorij-

ski model praktično je postepeno bio ostvaren, sa različitim specifičnostima, u SSSR i drugim evropskim socijalističkim zemljama. Drugi model jeste model tržišnog socijalizma, zasnovan na samoupravnoj ekonomici decentralizovanih privrednih subjekata, u kojoj država igra ekonomsku ulogu samo subjekta koordinatora, ekonomski »primus inter pares« čija uloga, u načelu i teorijski, nije toliko bitna za model, iako je u praksi još uvek vrlo značajna. Zadržaćemo se ovim redom na ova dva istorijska delujuća modela privređivanja.

Izgledaju nam dva momenta bitna koja određuju prevlast teleološkog metoda u modelu planski centralizovanog privređivanja. Prvi je da su *ciljevi* ekonomske reprodukcije *egzogeni*, izvedeni iz »zakona« zadovoljavanja društvenih potreba, koje formuliše i institucionalizira sama država. Sadržajno ekonomske potrebe su izraz ekonomsko-političkih odnosa snaga rukovodećih grupa, koje ostvaruju vlast, tj. političku, ekonomsku i administrativnu kontrolu u ime radničke klase i za nju. Drugi bitan momenat je da se ovi ciljevi realizuju planskom aktivnošću, čiji sadržaj, metode i forme sovjetski ekonomisti izvode iz »zakona planomernosti«. [10, s. 199, 210; 11, gl. 30] Šire, sadržajno raščlanjavanje ovog »zakona« ukazuje da u nj sovjetska teorija unosi tri vrste teleoloških faktora: *Jedan* je ugrađen u kriterijume koji se odnose na ekonomsku »proporcionalnost« (u odnosima proizvodnje, akumulacije, lične i opšte potrošnje, pri raspodeli kadrova i u alokaciji kompleksnog razvitka regiona i rejona, podeli rada, specijalizaciji i kooperaciji). Ovde je pretežno reč o kriterijumima koji se izvode iz određene hijerarhije ciljeva koje formuliše jedinstveni društveni subjekt. *Drugi* aspekt teleološke prirode, sadržan je u konceptu »postojane, saznajno podržavane proporcionalnosti, tj. realizacije ciljeva u ekonomskoj sferi. »Zakon proporcionalnosti« nalaže da razvitak svih grana proizvodnje bude potčinjen *jedinstvenom rukovođenju* od strane društva«. Iz ovog generalnog teleološkog principa, izvode se posebna načela, metodološka pravila i institucionalne forme ekonomske aktivnosti. *Čini se da je ovo bitna komponenta teleološkog koncepta.* [12, s. 52/5] Ona se odnosi na struktuiranje same planske aktivnosti (sveobuhvatnost, normativnost, direktivnost, obaveznost, rigidnost, kontrolisanost plana), zatim na principu tzv. »vodećih karika« i demokratskog centralizma u njegovom sprovođenju, kao i u vezi sa institucionalizacijom organizacione forme planiranja: država je osnovni subjekt planiranja. Ona određuje osnovne ekonomske ciljeve, karike, proporcije, *daje im karakter ekonomskih zakona* vezujući normativno i pozitivno, pravno, administrativno i ekonomsko. Država takođe organizuje unutar same sebe veliki broj institucija, koje se na direktan ili indirektan način bave planiranjem, i u kojima se povezuje centralna politička volja i kontrola, sa donošenjem operativnih odluka i njihova koordinacija na različitim nivoima horizontalne i vertikalne sheme planskog sistema. U vezi sa ovom funkcijom države vrlo

je instruktivna čitava istorija organizacije institucija planiranja u SSSR-u i njena današnja struktura, koja povezuje u jednu celinu vrlo veliki broj institucija, sa različitim nadležnostima i funkcijama pri realizaciji planiranja, počev od Ekonomskog saveta pri vladi SSSR i Užeg komiteta vlade, koji se bave donošenjem planskih odluka na vrhu i njihovom koordinacijom do državnih komiteta, koji imaju savetodavnu funkciju u planiranju. Najzad, Gosplana, ministarstava, sovnarhoza, lokalnih egzekutivnih planskih komiteta koji se bave dugoročnim i tekućim planiranjem, planiranjem zaliha i sirovina, administriranjem i menadgmentom. Ovima treba pridodati Partiju i Parlament (Vrhovni sovjet, Vrhovni savet za nacionalnu ekonomiju, Gostroi) Državni komitet za izgradnju, Republički saveti ministara, Nacionalni kontrolni komitet, Ministarstvo finansija, Centralnu statističku administraciju, Banku, kao institucije vlasti i administracije koje direktno ili indirektno dele uticaj, kontrolu i administriranje planske ekonomije. [13, s. 3/48]

Treći elemenat teleološkog principa može se izvesti iz koncepcije o »planskom racionalitetu« koji se najčešće identifikuje, kada se govori o planskom razmeštaju proizvodnih faktora, sa sledećim ciljevima — zadacima: približavanje centara proizvodne aktivnosti i centara prirodnih izvora i ekstraaktivne industrije, jedinstvenim sistemom veza i transporta uz ukidanje konkurencije između mogućih supstituta; teritorijalnom raspodelom industrije u cilju uklanjanja zaostalosti poljoprivrede i uklanjanja disproporcija u razvoju industrije i poljoprivrede; raspodelom radne snage u cilju oslobođenja »suvišne radne snage« i zavisno od promena u produktivnosti rada; prenošenjem principa »proporcionalnog razvitka« iz sfere »nacionalne ekonomije« u sferu svetskog socijalističkog sistema, na osnovi specijalizacije, kooperacije i integracije (SEV i druge organizacije) itd.

Treba istaći da se i u teoriji priznaju, i u praktičnom razvitku mogu uočiti objektivna dejstva još nekih zakonitosti koja se ne mogu direktno povezati ni izvesti iz teleološkog načela, već bi im pre bilo mesto među genetičkim kriterijumima. Tako, na primer, i u sovjetskoj teoriji, i u ekonomsko-sistemskoj praksi, uočavamo praktična dejstva doktrine da u socijalističkoj ekonomici deluju objektivne zakonitosti robne proizvodnje, zakonitost bržeg porasta I odeljka društvene reprodukcije od drugog odeljka, zakona ekonomije radnog vremena, zakon raspodele »prema radu«, itd. [11, gl. 29/31]

No istaknimo, ne ulazeći ovde u vrlo kompleksnu prirodu ovih zakonitosti i heterogenost i kontraverznost doktrine oko njihovih objašnjenja i delovanja — da se ni ove zakonitosti ne smatraju izuzetnim od kontrole, niti nezavisne od delovanja teleološkog načela. Naprotiv neke od pomenutih zakonitosti su integrirani u teleološki model planiranja kao sastavni deo ciljeva socijalizma (raspodela prema radu, zakon ekonomije radnog vremena, tj. zakon povećanja produktivnosti rada) dok se neke

druge opšte zakonitosti smatraju ograničenim, usmerenim, kontrolisanim od teleološkog plana (zakon bržeg porasta I od II, zakonitosti robne proizvodnje).

V

Centralni ekonomski problem sa kojim se suočava privredni sistem organizovan na osnovama teleološkog principa jeste približno jednak onom sa kojim se suočava teorijski model potpunog (perfektnog) monopola.[2] Potpuna kontrola i prevlast »centra« nad »delovima« privrede, određuje i prevlast administrativnih i političkih kriterija nad ekonomskim motivima i metodima organizacije privrednog života. Otuda i privredna ravnoteža sistema ne rezultira iz dejstva objektivnih ekonomskih snaga, već je i sama potreba ravnoteže postala subjektivno evaluirana i podvrgnuta arbitrarnim kriterijumima. Ovo proizlazi iz činjenice da se sve privredne ćelije sistema tretiraju kao tehnološko-ekonomski subjekti. Otuda i struktura troškova, cena, normativa reprodukcije, dohodaka, rentabilnosti i produktivnosti, individualne i kolektivne ekonomske motivisanosti i zainteresovanosti, — ima pretežno tehnološko-politički i stratešku sadržinu i značaj, a tek delimično, periferno odražava ekonomske preferencijale mikrokolektiva. [14, s. 623/4] Na planu mehanizma i metode reprodukcije planiranja, ovaj sistem je suočen sa nizom praktičnih i ekonomskih teškoća kao što su pri usaglašavanju mikro i makroplanova, egzaktnosti predviđanja, nedovoljnog korišćenja potencijalnih ekonomskih resursa privrede, protivrečnosti i sukoba interesa celine i delova privrede, nezainteresovanost i sporosti za inovacije i tehnološki napredak, dok su lična inicijativa i pokretački impulsi vezani za materijalne stimulanse takođe »planirani« i ograničeni za date stope rentabilnosti nezavisno od stvaralačkih efekata. Otuda je u ovom modelu privređivanja stopa razvoja ispod društvene optimalne stope, a poslednje dekade je sistem pokazivao čak znake opadanja stope razvoja, odnosno porasta kapitalnih koeficijenata. [15, s. 11/2] Što se pak strukture društvenog proizvoda tiče, u ovom modelu — gde se »potrošačka suverenost« može shvatiti samo formalnom i u uskim okvirima »potrošačkog planiranog izbora«, i gde je »sloboda zanimanja« pod jakom državnom kontrolom i usmerenošću, kako u pogledu profesionalne orijentacije, tako i u pogledu alokacije radne snage — moglo bi se reći da je ekonomska struktura determinirana filozofijom »što je dobro za celinu, društvo, makro-ekonomiju, dobro je i za individuu, pojedinca, mikroekonomiju.« Tu se ekonomija dodiruje sa socijalnim i vrednosnim implikacijama teleološkog modela privređivanja i naš pogled usmerava na

2) Za ovaj zaključak dugujem i diskusiji sa prof. dr Zoranom Pjanićem o prirodi sovjetskog modela privređivanja.

klasnu strukturalizaciju društva i odnose političkih snaga i vlasti, — da bi dali odgovor na pitanje kakva je realna socijalistička sadržina ovog modela privređivanja.

VI

Kada postavljamo tezu da jugoslovenski samoupravni ekonomski sistem počiva na genetičkom principu i doktrini mi, naravno, i ovde u mnogome pojednostavljujemo stvari,[3] da bi slično kao i u prethodnom slučaju uočili bitnu suštinu i logiku privređivanja koja je dominantna. A dominantna karakteristika jugoslovenskog ekonomskog sistema u današnjem momentu jeste da se zakon vrednosti, odnosno druge zakonitosti robne proizvodnje koje na opštem zakonu vrednosti počivaju, ispoljavaju kao određujuća objektivna snaga koja determinira privrednu aktivnost i pobude svih ekonomskih aktera. To ujedno znači da se parcijalne ravnoteže privrednih aktera i opšta ravnoteža sistema ostvaruju na stihijski i spontan način, posredstvom delovanja tržišta, u cikličkoj formi, gde je oblik i intenzitet ciklusa određen tehnološkim i empiričkim zakonima i ekonomskim zakonima koji proizlaze iz specifičnosti jugoslovenske privredne strukture i razvoja.

Za razliku od teleološkog načela, ciljevi aktivnosti i razvoja privrednih subjekata nisu izvedeni neposredno iz »društvenih potreba« niti su vezani za državu kao subjekta društvenog planiranja, već su neposredno izvedeni iz logike zakona vrednosti. Cilj privređivanja u jugoslovenskom modelu jeste maksimiranje dohotka, koji je ujedno osnovni kriterij racionalnosti i rentabilnosti poslovanja i osnova ekonomske ravnoteže na nivou mikroekonomije (preduzeće izjednačuje ukupne i marginalne troškove i dohotke). To je suštinska razlika prema genetičkom načelu. Otuda je u jugoslovenskom modelu mogućna koncepcija policentričnog planiranja, na osnovama genetičkog pristupa: svaki subjekt »planira« svoje marginalne troškove i dohotke (kratkoročno), odnosno ukupne troškove i dohotke (dugoročno).

Što je sa makroplaniranjem, tj. planiranjem na »nivou društva«? Tekuća jugoslovenska praksa je postepeno od ovog nivoa planiranja odustala, ne mogući da nađe pravi funkcionalni izraz i modus operandi ovog tipa planiranja.[4] Ono što je međutim od

---

3) Najveći stepen korelacije pojednostavljenja proističe iz činjenice da je uloga države u jugoslovenskom modelu veoma značajna, te otuda i prisutnost elemenata teleološke doktrine u praksi ekonomskih odnosa i aktivnosti.

4) Gledišta jugoslovenskih planera i ekonomista su različito nijansirana oko ocene društvenog karaktera i efektivnosti društvenog planiranja. Ali, ako se uzmu u obzir sve kritičke primedbe i nedostaci koji se pripisuju ovom aspektu planiranja, dozvoljen je zaključak da u jugoslovenskom modelu odsustvuje planiranje kao ekonomska realnosti. (Up. 17. s. 233/6 : 18. s. 344/50)

društvenog planiranja ostalo, to je sasvim u duhu genetičkog načela. Ono se svodi na genetičku prognozu budućih trendova kretanja u internoj ekonomiji i na svetskom tržištu. Ova se prognoza zasniva na osnovi prikupljenih informacija o ciljevima razvoja privrednih organizacija i potreba pojedinih regiona, na osnovi poznavanja stanja proizvodnih resursa i faktora, te predviđenih stopa razvoja mikroekonomije. Zadatak je društvenog plana samo da nagovesti i predloži mere ekonomske politike kojim bi se afirmisale zakonitosti robne proizvodnje, tj. obezbedili ekonomski i institucionalni okviri i instrumenti za što elastičnije i kontinuirano obezbeđenje interne i eksterne ravnoteže na mikro i makro nivou.

Prema tome, planiranje je »potrebno«, odnosno »uslovljeno« dvema pretpostavkama; prva je u slučajevima da tržišni mehanizam koji determiniše zakon vrednosti ne funkcioniše korektno, da ne daje ispravne informacije privrednim subjektima u vezi sa njihovim planovima razvoja; i, druga, da stopa i struktura razvoja izvedena iz zbira parcijalnih planova privrednih subjekata, ne obezbeđuje društveni optimum, tj. ono što je cilj socijalističkog razvoja. [17, s. 240] Problem se tada svodi na optimalnu strukturu planske akumulacije, tj. investicija. [16, s. 38]

Ukoliko je u jugoslovenskoj praksi dosada uopšte metod i sistem društvenog planiranja delovao, planiranje se sve više pretvaralo iz administrativnih i obaveznih direktiva, u metod korišćenja ekonomsko-financijskih instrumenata (kredita, kamate, rente, poreza, deviznog režima, itd.) u cilju usmeravanja tržišta i, istovremeno, njegovog afirmisanja. Filozofija i metoda je bila izrazito genetičke prirode: tamo, gde je privredni proces zasnovan na tržišnorobnoj osnovi genetička načela deduciranja planskih zadataka iz date privredne strukture, igraju osnovnu ulogu u planiranju. Pri tom se traži postojanje empiričkih zakona koji otkrivaju istorijske regularnosti delovanja zakona vrednosti u jugoslovenskom sistemu privređivanja (na primer: zakon dohotka, specifična cena reprodukcije, zakona raspodele prema radu itd.).[5]

Ukoliko je reč o planiranju na nivou društvenih optimuma, dugoročna funkcija društvenog plana je postepeno gubila na svom značaju, a može se reći da nije dosledno sledila ni genetičko načelo »usklađenog i uravnoteženog razvoja«, vodeći računa o istorijskoj, nasleđenoj ekonomskoj strukturi. Ipak, u principu i u nizu praktičnih intervencija države (posredstvom investicionih fondova ili instrumentima poreske i monetarne politike, režimom cena i deviznim režimom), davana je »planska« podrška granama čiji su minimalni kapaciteti relativno veliki u odnosu

5) Međutim, veliko je pitanje da li je — sem izvesnih regularnosti i korelacija — dosada identifikovano i naučno verifikovano delovanje bilo kojeg od pomenutih empiričkih zakona u jugoslovenskoj praksi.

na društveni proizvod zemlje(hidrogradnja, energetika, teška industrija, itd.). Ili tamo gde su istorijske okolnosti učinile da je rentabilitet investicija niži od društveno prosečnog (nerazvijena područja). Ove »planske intervencije« bitno su oslabljene u poslednje vreme izmenom institucionalne i političke strukture jugoslovenskog društvenog sistema.

Zato se nameće jedan paradoksalan zaključak. U celini uzev primena genetičkog načela u jugoslovenskom modelu privređivanja, ukazala je, na praktičnom planu, na istorodnu slabost i anomaliju, kao i primena teleološkog načela u SSSR-u: *Pad stope ekonomskog razvoja, posmatrano dugoročno.* A to se protivi logici socijalizma. Ovaj je pad verovatno posledica nerešenog osnovnog problema: opšta ravnoteža koji proizvodni sistem planiranja na osnovama genetičke logike je ispod optimalne društvene ravnoteže, koja je poželjna i mogućna sa gledišta sredstava koje je pružio razvoj proizvodnih snaga kao i sa gledišta i stvarnih potreba socijalističkog društva. S druge strane, plan genetički koncipiran nema ni sredstava, ni kriterija, da usaglasi dugoročnu ekonomsku ravnotežu sa optimalnim nivoom, tj. sa stopom rasta i potrošnjom koja odgovara realnim i objektivno ostvarljivim potrebama jugoslovenskog društva.

VII

Mogao bi se zato izvesti generalni zaključak da je socijalističkom društvu posmatrano sa stanovišta razvitka proizvodnih snaga i stvarnih potreba u dosadašnjem razvoju *podjednako štetila isključivost primene* metoda planiranja teleološkog ili genetskog tipa, ma koji razlozi stajali, istorijski i drugi, za praktičnu dominaciju jednog od ovih načela u stvarnosti. Karakteristično je da je i u sovjetskom i u jugoslovenskom slučaju, početni period bio period *kompromisa* oba načela. Prvi sovjetski petogodišnji plan, bio je izraz kompromisnih pogleda, jer je i pored odbacivanja koncepcije »dinamičke ravnoteže«, (stavljen je nesumnjiv akcenat na masivne investicije u industriji), optimalnoj ravnoteži ipak obezbeđen izvestan udeo i uticaj time što nije zapostavljena proizvodnja poljoprivrednih i industrijskih potrošnih dobara. Isto tako, u teoriji je preovlađivalo gledište o dva regulatora privređivanja — zakonu vrednosti i planu. [(3, s. 68/72;) 12 s. 50]

U jugoslovenskom slučaju napuštanje administrativnog, centralizovanog planiranja u prelaz na tržišnu privredu, bilo je još za dugo u praksi ostvarivano sa jakim državnim integracijama u privredi i kontrolom investicija, dok se u teoriji još i danas zastupa gledište da društveni planovi treba da obezbede — na direktivan način — neke strateške proporcije (osnovnu raspodelu nacionalnog dohotka, strukturu investicija i odnose sa inostranstvom, razvoj nerazvijenih područja). [16, s. 34/5]

Iz različitih istorijskih i političkih razloga, u oba slučaja kompromisni pogledi i praksa su na kraju odbačeni. U Sovjetskom Savezu je pobedila teleološka koncepcija zbog, u datoj istorijskoj fazi, objektivne potrebe visoke koncentracije ekonomske i političke vlasti u cilju rekonstrukcije. Ovo se, potom, iz objektivne nužde sredstva razvoja pretvorilo u njegov cilj. Moglo bi se navesti još niz drugostepenih razloga ove pobede, kao što su teorijsko uverenje o prestanku delovanja objektivnih ekonomskih zakona u socijalizmu, ili o njihovom identifikovanju sa robnom privredom, kaogod i gledišta da je tržište, po definiciji metod kapitalizma, i da ga treba zameniti direktnom administrativnom kontrolom privrednih tokova.

U jugoslovenskom slučaju, napuštanje društvenog planiranja čini se da je došlo upravo iz suprotnih ekstrema. Shvatanja da je svako planiranje posredstvom ex ante definisanih ciljeva razvoja i uz veći ili manji stepen obaveznosti, po definiciji birokratski i antisocijalistički akt. Uz to, država je posmatrana isključivo kao birokratski instrument, što se ima pripisati sporosti vertikalnog razvijanja samoupravne političke i ekonomske demokratije. Najzad nasuprot fetišizaciji organizacije i administracije (države), jugoslovenska ekonomska teorija (odnosno jedan deo njenih predstavnika) odgovorila je apologijom tržišne privrede, hipertrofiranjem determinizma zakona robne proizvodnje i vulgarizacijom interpretacije nekih u osnovi progresivnih rezultata, koju nosi sobom spontanost ekonomskih procesa. Postoji tendencija, da se ide do »laisser-faire« krajnosti. [16, s. 35] Nema sumnje da su i nacionalne osobenosti i regionalni partikularizmi dali snažnu podršku razbijanju opštedruštvenog, makroekonomskog planiranja u Jugoslaviji i podstrek razvitku genetičke ideologije o planiranju. Posebnost interesa pojedinih društvenih struktura i profesija (političke strukture, tehnokratske strukture, nacionalističke strukture, itd.) učvrstile su snage dezintegracije protiv društvenog planiranja.

Poznati su i rezultati. I teleološka i genetička ideologija, odnosno na njima postavljene metode planiranja, dovele su do negativnih posledica. Pad stope razvoja i nezadovoljavanje društvenih potreba, vidljiva i prikrivena nezaposlenost, disproporcije u razvitku i formiranje ravnoteže ispod mogućeg društvenog optimuma, birokratsku i tržišnu diferencijaciju grupa stanovništva. — navodimo kao najvažnije ekonomske izraze.

Nema sumnje da se i izvan ekonomske sfere mogu uočiti druge negativne posledice ekstremizma genetičke i teleološke logige po razvitak socijalizma. U Sovjetskom Savezu imamo razvoj birokratske alijenacije društva, a u Jugoslaviji alijenaciju na osnovi robnog fetišizma. Obe vode, objektivno i subjektivno, gubljenju i materijalnih i ideoloških, vrednosnih perspektiva socijalizma.

Treba međutim istaći da se ni u jednom slučaju ne radi o strogo determiniranom procesu. Mnoge objektivne i subjektivne snage protive se ovoj dezintegraciji socijalističkog društva.

Napomenućemo sledeće momente koji, čini se, vode nekoj vrsti ravnoteže uticaja metoda i teleološko-genetičkih načela u savremenom razvoju socijalističke ekonomije.

Prvo, poslednjih dekada u sovjetskoj teoriji se ponovno afirmiraju načela i logika robne privrede, priznaje se objektivno dejstvo zakona vrednosti, nastoji da definiše tip cene reprodukcije i metod njene realizacije kojom će se istovremeno optimizirati dejstvo planskog razvoja i spontanosti tržišta (naročito u vezi sa materijalnom inicijativom privrednih subjekata). Istina, sve ovo više u teoriji. U praktičnom pak razvoju, sovjetski sistem ostvaruje danas svoju najznačajniju privrednu reformu, posle NEP-a i prelaska na planski razvitak tridesetih godina. Suština te reforme je u mnogobrojnim privrednim merama kojima se traži neka vrsta optimuma između delovanja centralnog plana (tj. države) u postuliranju dugoročnog razvoja granske privrede i celine, kao i uvođenja logike tržišne privrede u motive i racionalitet privređivanja na nivou privrednih organizacija. Profit kao kriterij uspešnosti u planiranju i poslovanju, direktna — tržišna veza — između proizvodne i prometne sfere, uvođenje cene za društveni kapital (kamata na osnovna i obrtna sredstva), alimentiranje stope razvoja i iz sredstava mikroekonomije i zajmova, — su neki od aspekata ovog otvaranja vrata dejstvu robnih zakonitosti, pored dejstva centralnog planiranja. [14, s. 642-6] Ostaje ipak da se vidi, u kojoj meri je moguć kompromis socijalnih i ekonomskih snaga koje stoje iza dirigirovanog planiranja i slobodnog tržišta, tj. teleoloških i genetičkih snaga sistema.

I u Jugoslaviji se oseća težnja, istina i ovde više naglašena u teoriji nego u praksi, — da se ponovo afirmira značaj društvenog planiranja u okviru koncepcije policentričnog planiranja. Može se reći da danas nema više nijednog ekonomiste od značaja u ovoj oblasti, koji ne pledira za društveni plan kao uzajamni, međuzavisni kompleks genetičkih i teleoloških snaga i konsideracije. [18, s. 35 O/3, tač. 11, 12] Društvenom planu se daju ne samo funkcije instrumenta predviđanja, informacija i koordinacije privrednih odluka, već i usmeravanja i, (kada su utvrđeni obavezni društveni ciljevi), direktiva — za savezni i druge društvene organe, pošto se usvoji od najviših političkih tela. [16, p. 36] U ovim funkcijama, plan treba da bude sinteza spontanih kratkoročnih tržišnih impulsa i odluka privrednih aktera kojima dominira zakon vrednosti i dohotka i dugoročnih perspektiva razvoja, gde dominiraju ciljevi društvenih potreba, čija realizacija je povezana sa manjim ili većim dozama administrativno-prinudnog karaktera za pojedinačne privredne aktere. U praksi pak, ovaj tip planiranja tek treba da se ostvari. Teškoće na koje sada nailazi jugoslovenski privredni model u funkcionisanju svakako će uticati na brže savlađivanje otpora koji danas pred-

stavnici nekontrolisane tržišne privrede suprotstavljaju planskoj, društvenoj kontroli i razvoju, štiteći pri tom svoje posebne interese na štetu društvenih.

Međutim tek će nam budućnost pokazati kada, i u kojoj meri, će ekonomska teorija i ekonomska praksa socijalističkih zemalja naći prave metode i rešenja za kontrolu stihijskih zakona svoga razvitka i za suprotstavljanje stalno pratećim tendencijama diferencijacije i razvitka suprotnosti interesa pojedinih segmenata društvenih snaga koje se do sada na osnovi delovanja genetičkog i teleološkog metoda planiranja reprodukuju u socijalističkom društvu.

LITERATURA

1) **M. Dobb:** »The discussions of the »twenties« on planning and economic growth« (u Capitalism, Development and Planning, ed. Routlegde and Kegan, London, 1967).

2) **J. Klacek, Jana Rybačkova:** »Sovetsti ekonomove dvacatych let o mechanismu fungovani ekonomiky« (ed. Ekonomicky Ustav Ceskoslovenske Akademie Ved, Praha, 1967).

3) **Czeslaw Bobrowski:** »Formation du systeme soviètique de planification«, ed. Mouton, Paris, 1956.

4) **Nikolas Spulber,** ed.: »Foundations of Soviet Strategy for Economic Growth«, Selected Soviet Essays, 1924/1930. Indiana University Press, Bloomington, 1965.

5) **E. G. Dolan:** The Teleological Period in Soviet Economic Planning« Yale Economic Essays, Vol. X, No 1/1970, s. 3—43.

6) **V. G. Groman:** »O nekotorykh zakonomernostiah empričeski obnaruživaemyh v našem narodnom hazjastve«, Planovoe hazjastvo, Januar. 1925, str. 88—101 (u Zborniku ed. N. Spulber, str. 361—364).

7) **V. Bazarov:** »On metodologii postroieniya planov«, Planovoe hazjastvo«, No. 7, 1926, str. 7—21 (u Zborniku ed. N. Spulber, str. 365—377).

8) **S. Šarov:** »Cel' v plane i zadači našego hazjastva«, »Planovoe hazjastvo«, No. 7, 1926, str. 59—70 (u Zborniku ed. N. Spulber, str. 378—392).

9) **S. G. Strumilin:** »Perspektivaja orientirovka na 1926/7—1930/31 (Očerki sovjetskoi ekonomiki«, Moskva, 1928, str. 422—439) (u Zborniku ed. N. Spulber, str. 426—437).

10) **J. A. Kronrod:** »Zakoni političeskoi ekonomii socializma«, ed. Mysl, Moskva, 1966.

11) »Političeskaja ekonomija«, učebnik, Akademija nauk SSSR, ed. Moskva, 1955, II izd.

12) **I. Maksimović:** »Problemi političke ekonomije socijalizma«, izd. Pravni fakultet, Beograd, 1969.

13) **E. Zaleski:** »Planning reforms in the Soviet Union, 1962—1966, Virgina, 1967.

14) **I. Maksimović:** »Teorija i sistem cena u SSSR-u, Ekonomska misao, br. 41968, str. 623—649.

15) **W. Brus:** Problèmes généraux du fonctionnement de l'économie socialiste, F. Maspero, Paris, 1968.

16) **B. Horvat:** »Privredni sistem i ekonomska politika Jugoslavije«, ed. IEN, Beograd, 1970.

17) **Mesarić M.:** »Planiranje privrednog razvoja«, Informator, Zagreb, 1967.

18) **N. Čobeljić:** »Plan i tržište u sistemu funkcionisanja socijalističke privrede« Ekonomska misao br. 3/1969, str. 335—355.

19) **A. Erlich:** The Soviet Industrialization Debate, 1924/1928, Harward University Press, Cambridge Mass. 1960.

NORMATIVISTIČKO I MATERIJALISTIČKO SHVAĆANJE SOCIJALISTIČKE TRANSFORMACIJE

Helmut Fleischer

Berlin

Opća je premisa slijedećih provedbi da i dalje opstoji povod branjenju materijalističkog načina promatranja u općoj socijalnoj teoriji, njegovog postavljanja kao instancije kritike idealističkih ili, možda bolje, ideo-logijskih načina promatranja; kako tradicionalno obličje historijskog materijalizma, kao i mnoga njegova preoblikovanja, trpi od toga da katkada na problematičan način ističe materijalistički motiv, tako da su na protivnoj strani time isključene samo opsolentne forme idealizma, vrlo aktualni idealizmi ipak opet slobodno ulaze na stražnja vrata; prije svega se, međutim, čini da se do sada nije uspjelo na zaista materijalistički način teorijski integrirati aktivni moment koji prožima čitavo tvorenje historijsko-materijalističke teorije, interes za »ljudsku emancipaciju«.

Ta je problematika zaključena već u izvorima historijsko-materijalističke teorije društva. Točnije rečeno u tomu da postoje dva izvorna stavka koji već kod osnivača teorije nisu skupa eksplicitno-elaborirano posredovani: pravo utemeljenje materijalističkog promatranja društva prolazi kod Marxa kroz fazu u kojoj je on sasvim prostodušno, teorijski ne naročito reflektirano, proklamirao stanovite norme emancipirane čovječnosti i procijenio ih kao mjerilo kritike od toga otuđene društvene zbilje. Pomoću razmišljanja o tomu da teorija u jednom narodu biva samo tako daleko ozbiljena koliko je ozbiljenje njegovih potreba, pa, dakle, nema smisla suprotstavljati svijetu princip koji nije njegov vlastiti, Marx je, međutim, došao do eksplicitno materijalističkog shvaćanja povijesti koje je, svakako, i dalje praktički zainteresirano za emancipaciju, no svoju zadaću ipak ne vidi u tomu da desiderate te emancipacije proglašuje »idealnima«, nego u tomu da teorijski (znanstveno)obuhvati zbiljsko kretanje koje izrasta iz opstojećih, empirijski danih pretpostavki. Materijalističko je

shvaćanje povijesti, prema tomu, teorija općih pretpostavki i načina funkcioniranja ljudsko-društvene životne djelatnosti i prelazi u kritiku političke ekonomije, dakle u teorijsku analizu sadašnjeg građanskog obličja socijalnog procesa.

Imperativi emancipacije — počevši s onim »kategoričkim« imperativom prevladavanja svih odnosa u kojima je čovjek poniženo, porobljeno i napušteno biće — gube svoju neposrednost na tlu konzekventnog materijalističkog promatranja društva.

Slijedi li se misaoni razvitak koji su doživjeli osnivači historijsko-materijalističke teorije utvrdit će se da se akcent sve više udaljavao od proklamacije emancipatornih ciljnih normi, a približavao naglašeno teorijskoj analizi onih spojnica koje opstoje između pretpostavki i diverznih efekata društvenog životnog procesa. Iz toga su, u praktičko prevedeni, nastali hipotetički imperativi praktičkog realizma; praktički je interes, koji se s time povezuje, više interes realne efektivnosti nego humanog digniteta mjera koje se ima uvesti. I kod nasljednika se obličje do kojeg je Marx zaključno doveo svoju teoriju (s Predgovorom kritici političke ekonomije iz 1859.) očuvalo prije svega kao forma mišljenja praktičkog realizma u društvenoj politici — ili barem onog što se u stanovito vrijeme držalo realizmom — a i to u okvirima različitih strategija (od Kautskog i Cunowa do Buharina, Lukácsa i Korscha). Granica je razumijevanja društva koje se kreće u tim teorijskim koordinatama svratila na sebe pozornost kad je na završetku I. svjetskog rata nastupila epoha revolucionarnih mogućnosti: u onom teorijskom kanonu koji je ocrtan u Marxovom Predgovoru nedostaju upravo one kategorije u kojima se misleći izvršuje revolucionarno djelovanje — historijski je materijalizam tako kod nekih svojih branilaca fungirao upravo kao historijski kvijetizam. I u svojoj je kasnijoj konstelaciji ta ista granica iznova svratila na sebe pozornost: u koordinatama su tradicionalnog historijskog materijalizma nedostajali i kriteriji na osnovi kojih bi se imao prosuđivati *emancipatorni napredak* promijenjene prakse (odnosno, tomu nasuprot zaostajanje i nazadovanje). S umetnutom se krizom one forme prakse koja je bila uobličena pod Staljinovom egidom neotklonljivo postavilo pitanje o praktičkoj sadržajnosti i, posebno, o emancipatornoj kvaliteti. Tijekom humanističke obnove socijalizma (i marksističkog nauka) humano-emancipatorne smisaone sadržajnosti su *novom neposrednošću* trebale postati mjerom promijenjene prakse. Pritom su materijalistički uvidi ipak prečesto dospijevali izvan vidnog polja teorije; ova se humanistička obnova izvršavala, takoreći, pomalo izvan historijsko-materijalističke legalnosti.

U toj bih situaciji mogao ponuditi neka razmišljanja o aktualnoj razvojnoj perspektivi historijsko-materijalističke socijalne teorije. Čini mi se da »odlučujuća karika u lancu« opstoji u pitanju *kako se može izvršiti teorijska integracija oba ova »izvora«,*

aktivno-emancipatornog i više kognitivno-receptivnog stava koji analizira uvjete. Pitanje se da dalje ovako razjasniti:

Kako mora biti postavljen historijski *materijalizam* da može ujedno primiti i motiviranost »ljudske emancipacije«? — I: kako mora biti *teorijski artikulirana* motiviranost *emancipacije* da bude primjerena uvidima materijalističkog promatranja društva?

Najvažnije je područje primjene, ukoliko bi se materijalistička teorija društva uopće, a posebno materijalistička integracija programatsko-normativnih sadržajnosti, imale pokazati valjanima, danas svakako historijski fenomen socijalističkog pokreta, posebice u fazi nakon njegovog političkog osvajanja vlasti. Upravo to mi se područje primjene čini do danas najmanje historijsko-materijalistički zaključenim. U svojim ću provedbama, međutim, ukratko dodirnuti samo neka pitanja koja se postavljaju u tom području primjene i moći ih uzeti u obzir u poglavito meta-teorijski sadržano razmišljanje. (Sadržajno to dalje izvesti, bitnim je dijelom moga daljnjeg radnog programa).

Kakvog specifičnog smisla može danas imati usvajanje »materijalističkog« stajališta u stvarima društva nasuprot jednog drugog — idealističkog ili spiritualističkog?

Kritika te forme materijalizma nazora-vanjskog-svijeta ujedno je pledoaje za poziciju koju bih (kao i neke bliže i dalje suputnike) mogao označiti kao poziciju *praktičkog materijalizma.* Idejno-povijesno izlazište tvori prva Marxova teza o Feuerbachu svojim pozivom da se zbilja ne obuhvati samo kao objekt nazora, nego kao »osjetilna praksa« (dakle i »subjektivno«). To bi značilo, formulirano do opće metodologijske direktive, *teorijski prikazati* sve odnose o kojima se historijsko-materijalističkoj teoriji radi —između društvenog bitka i svijesti, proizvodnih snaga i proizvodnih odnošenja i dr. — *kao nastojanje djelatne sveze u djelatnim pojmovima* (u pragmatologijskim kategorijama), — ili sve kao takve da uvijek ostaju transparenti u odnosu na takve pojmove i da su u njih prevedivi. Odatle i dodatno ime »praktički«. U kojima se onda koordinatama taj način promatranja afirmira kao »materijalizam«?

Okret ka materijalizmu nije kod Marxa imao smisao, ostajući na apstraktnoj razini suprotstavljanja materije i svijesti (duha), samo obrnuti prioritet. Zbilju se ne da pojmiti drukčije nego kao kompoziciju materijalnih i idealnih »faktora«. »Frazama o svijesti« nije suprotstavljena apstrakcija »materije« (pa bilo to i materijalno u svojem društvenom načinu pojavljivanja), nego integralni pojam ljudsko-društvenog bitka kao »zbiljskog životnog procesa«, točnije kao životne *djelatnosti;* to ovdje tvori kategorijalnu konstitucijsku formulu, takoreći kao transcendentalno jedinstvo apercepcije koja je predmetno-praktička apercepcija.

Praktički se materijalizam time kreće — umjesto u apstraktnoj konfrontaciji materije i duha —u dvostrukoj korelaciji sub-

jekta i objekta kao i subjekta i subjekta. Kao praktičke korelacije one nisu primarno korelacije odražavanja, nego korelacije interesa (koji u sebi, kao moment, uključuje receptivne akte). *Materijalnost* opstoji na obje strane korelacije, a opstoji u nedjeljivosti svih karaktera ponašanja bivstvujućeg od njegove tjelesnosti odnosno ljudske tjelesnosti. (To znači povratak od rafiniranog pojma materijalnosti jednostavnom pojmu materijalnosti.)

Konfrontacija je s idealističkim načinima promatranja dvostruka: ona se upravlja, što se tiče bitka praktičkih subjekata, *protiv odvajanja ideje od interesa;* i ona se upravlja, što se tiče praktičkih odnošenja subjekt-objekt, protiv odvajanja djelatnosti subjekta od uvjeta ozbiljenja na strani objekta. Konfrontacija s materijalizmom nazora-vanjskog-svijeta nastaje zbog toga što ovaj jednostrano ističe prioritet objektne strane, a subjektivno predstavlja kao funkciju objektivnog utoliko što materijalno postavlja na stranu objekta i pušta ga da se odatle »širi« na subjekte, dok se u praktičkom materijalizmu isto toliko radi i o vlastitoj materijalnosti subjekta i zaključenom modusu samostalnosti.

Prije svega se sada ima promatrati kako se orijentacija praktičkog materijalizma pokazuje valjanom na polju filozofijske analize ljudskog podruštvljenja i kako ona može postići teorijsku integraciju praktičkog interesa za emancipaciju.

U praktičko-materijalističkoj teoriji društva pažnja je upravljena na to da se odrede materijalno-proizvodne i socijalno-formativne sile individua i socijalnih grupa, u stanovito vrijeme, u općem grupnom i klasnospecifičnom *nivou njihove aktivnosti* tematizirati i praktička odnošenja koja ljudi proizvode, proizvedena na toj bazi — promatrati odnošenja subjekt-objekt kao i, posebno, odnošenja subjekt-subjekt — kao interesa odnošenja i koordinacijskom sistemu uvijek historijsko-praktički omogućenih razvoja potreba i zadovoljavanja potreba. Sintetičko jedinstvo tih dimenzija ponašanja mogao bih ukratko nazvati *formom prakse* koja je specifična za svako društvo. To što je promatranje *materijalističko* ne implicira samo determinacije koje dolaze iz materijalnog — materijalnost ljudskog tijela, njegovu upućenost na materijalne uvjete i materijalno-predmetna posredovanja proizvodne djelatnosti koja odatle izrasta dolično cijeniti; ono također znači *empirijsko* polažnje od *zbiljskih* ljudi i njihovih zbiljskih dispozicija za ponašanje. Materijalistički pojmiti zbiljski životni proces ljudi, znači pojmiti djelovanja ljudi iz njihovih uvjeta nastajanja, njihovih zbiljskih motivacija i okolnosti, a ne sub specie bilo kakvih normi trebanja. (U tomu leži, kako će se još kasnije govoriti, važno razmeđivanje normativizma suprotstavljenog socijalnoj teoriji.)

Pri bližem će se određenju onoga što se ovdje zove »formom prakse« društva polaziti prije svega od toga da se *proizvodna odnošenja* pojme kao nešto što se ne »nadaje nužno« i nekako jedno-

stavno iz materijalnih proizvodnih snaga, kako to glasi osobito u dikciji materijalista svjetonazora, nego mnogo prije kao nešto što ljudi *proizvode* vlastitom spremnošću na akciju, dakle i u znaku specifičnih interesa. »*Ulaženje« se proizvodnih odnošenja* ne određuje more geometrico iz materijalnih *sredstava za proizvodnju* (premda to kod Marxa može katkada tako izaći), nego more practico iz materijalnih *proizvodnih snaga individua*, pri čemu su sredstva za proizvodnju samo moment zajedno s proizvodnim sposobnostima samih individua. Materijalne su proizvodne snage ujedno i *socijalne formativne snage* koje se pokazuju pri proizvodnji socijalnih odnošenja (počevši s proizvodnim odnošenjima) ukoliko individue (naravno uvijek u grupnim odnosno klasnim formacijama) na osnovi mjerila tih zbiljskih snaga etabliraju svoje odnošenje spram ostalih kao odnošenje kooperacije, konkurencije, subordinacije (u uvijek određenim kompleksima i odnošenjima mjera) i pri pomicanju nanovo definiraju tu bilancu snaga. To je polje pravih *praktičkih pitanja* čije su dimenzije odnosi subjekt-subjekt kao odnosi interesa i odnosi moći u kojima odnosi subjekt-objekt, posebno tehnički, ulaze kao moment.

Forma prakse kao određena koordinacija različito kvalificiranih, autonomnih i heteronomnih, međusobno nadređenih i podređenih djelatnosti, uvijek uključuje u sebe određenu *emancipatornu bilancu*, čak odnošenje mjera društvene distribucije autonomnih i heteronomnih djelatnosti.

Time bi ova predistraživanja smisla historijsko-materijalističkog materijalizma smjela biti dovedena do točke na kojoj mogu prijeći na drugi aspekt uvodno postavljenog dvostrukog pitanja: kako se teorijski da artikulirati motiviranost emancipacije tako da bude privrijedna uvidima materijalističkog promatranja društva. Pritom opet idem u aktualno-polemičko zaoštravanje.

Motiv emancipacije — pledoaje protiv ideologijskog *normativizma, a za materijalističko razumijevanje ciljnih projekcija.*

Kako je već rečeno, čini mi se da emancipatorna tendencija, koja je neupitno svojstvena proletersko-socijalističkom pokretu, nije bila integrirana u marksističkoj teoriji ni kod utemeljivača ni kod epigona. Različiti su historijsko-praktički razlozi mogli biti određujući za to što su Marx i Engels skoro odustali od toga da razvijaju i znanstveno-teorijski reflektiraju emancipatornu smisaonu sadržajnost dolične promjene svijeta i što su te sadržajnosti u kasnijoj školskoj verziji historijsko-materijalističke teorije dopale do potiskivanja. Prvo ću govoriti o tomu kako se ta problematika danas predstavlja u sastojinama teorijskih iskaza.

Dvije se tendencije — sa pobočnih linija sagledane — prije svega ističu:

Na jednoj strani, gdje se opća teorija društva odlučujuće oslanja na historijski materijalizam, desiderati i kriteriji »ljudske emancipacije« odsada kao i dosada stoje na istaknutom mje-

stu teorijskog interesa. Čini se da su oni, mnogo prije, potpuno investirani u sistem posredovanja gdje se uvijek radilo o konkretno-praktičkim, najviše naglašeno tehničko-praktičkim »najbližim zadaćama«. Te zadaće imaju u okviru teorije izrazito normativni status i konkretiziraju se u sistem objektivnih zahtjeva i praktički obvezatnih »principa« koji se na razini djelujućeg aktualizira kao sistem obveza; čak moralnih zapovijesti. Samo, norme nisu baš direktno pričvršćene za određenje sadržaja ljudske emancipacije. I kontrola procesa ozbiljenja sub specie najviših normi ne čini se baš posebno neodložnom; mnogo prije vlada uvjerenje da sve ide svojim osiguranim hodom i treba se samo brinuti o modalitetima provedbe. Tu, takoreći, vrijedi aksiom o faktičkoj snazi normativnog.

A sada o onoj drugoj strani, na kojoj je otvorena kritička revizija praktičke bilance kao i teorijski račun o izgradnji socijalizma. Bilanca tako nije nađena sasvim pozitivnom, a zahtjevi ljudske emancipacije koji su ostali neispunjeni dostižu neodgodivu aktualnost, doduše u različitim načinima izražavanja: kao pravi smisao Marxova nauka, kao neporecivi karakter socijalizma i, najzad, fundamentalno-antropologijski, kao istinsko biće čovjeka kao bića slobodno-stvaralačke prakse, dijalogijske komunikacije i sl. Kako je već primijećeno, tijekom tog humanističkog pokreta obnove ne brine se više posebno mnogo o teorijskom kanonu historijskog materijalizma. »Zbiljski pokret«, čini se, ne daje mjere u ruku, komunizam postaje opet idealom spram kojeg se treba upravljati zbilja.

U kutu gledanja mog trenutnog razmišljanja, koje se upravlja ka historijsko-materijalističkoj teoriji i specijalno ka historijsko-materijalističkom svrstavanju programatskog (emancipatornog)stremljenja cilju, iskrsavaju, dakle, obje pozicije — doktrinarno govoreći — kao normativističko ogrešenje o materijalističku liniju. Imamo doduše jednom posla s apologetskim, a drugi put s protestirajućim normativizmom, no moja je namjera ovdje pokazati barem obrise materijalističkog ispravka.

Normativističkima označujem one forme predstava (ili načine izražavanja) u kojima su ciljna usmjerenja i određenja mjera povijesnih aktivnosti predstavljena u terminima principa, ideala, programatskih ideja — bili oni, dakle, obuhvaćeni kao sadržajna određenja bilo kakvih doktrina (humanizam, marksizam, moral, znanost, razumijevanje demokracije itsl.) ili kao bitna određenja socijalnih sistema (kao, primjerice, implikacije onoga što je zaista »socijalizam«), — *a da se pritom ne vodi računa o realno-praktičkim, socijalnim supstratima* takovrsnih normativnih sadržajnosti, tj. o zbiljskim ljudima u čijim je zbiljskim (a ne normativno propisanim) *pozicijama djelovanja* sadržajnost normi uvijek praktički realna; a da se ne ispituje *da li* je i *gdje* je ona tako realna.

Normativizam je vrlo široko rasprostranjena forma mišljenja. Njegov se »nematerijalistički« karakter sastoji u tome da

odvaja »ideju« od »interesa«, da povijesne procese misli uređene u nekim hipostaziranim »objektivnim zahtjevima«, da doktrine određene kao dobre čini mjerom praktičkih realizacija i u slučaju nepodudarnosti dolazi do toga da čitave socijalne formacije i zemlje ideologijskim terminima klasificirane kao možda »revizionističke«, da socijalne grupe, organizacije i individue promatra kao *agente programa*, bilo to u afirmativnom ili neispunjeno-zahtijevajućem smislu. U te se okvire pada također i kad se »tvorenje svijesti« tjera kao apartno upošljavanje, kad se jedinstvo teorije i prakse uzdiže do norme — kao da oni nisu ipso facto *uvijek jedinstvo* (pita se samo: koja teorija s kojom praksom ...) ... I još mnogo toga, tako i model »kritike« »frankfurtske škole« u Adornovoj formulaciji.

A da sada u pojedinostima ne mogu dokumentirati kako se normativistički način promatranja očituje u obje vrsti sadržajnosti, u »katoličkoj« i u »protestantskoj«, pri teorijskom računu o postalom, budućem i teškom i deformiranom socijalizmu, mogao bih, zaključno, u tezama pokušati prikazati neke korekture koje mi, izvedene, prvenstveno izgledaju kao upravljanje rada historijsko-materijalističke teorije.

Prvo se mora — na žalost još uvijek — sagledati jednu vrlo trivijalnu tražbinu kao vrlo aktualnu: da materijalistička analiza kao privređivanje znanstvene empirije ima na trijezan način govoriti o profanim stvarima. Ni svečana samoafirmacija tobože već uspjelog, niti bolna denuncijacija neuspjelog ne predstavljaju formu sudjelovanja i opredjeljenja za stranku koju bi se dalo historijsko-materijalistički legitimirati. Na jednoj strani, gdje apologetski normativizam izrađuje tvorenje teorije došlo bi se do uvida da je »izgradnja socijalizma» daleko udaljena od toga da stupa naprijed potpuno na osnovi puta marksističkog programa, da na svim stupnjevima akcije (a ne manje i na najvišem stupnju kod dirigenata tog historijskog poduzeća!) kombinira sa zbilja profanim interesima ili da njima bude i osujećena. Konkretna će analiza te društvene forme prakse — analiza koja do sada već dugo nije dospjela na teorijsku razinu Marxovog »Kapitala«, dakle nije ni dosegla platformu kritike političke ekonomije budućeg socijalizma — već i svojom empirijskom sadržajnošću eminentno kritički djelovati spram normativističkih mistifikacija. Ipak, sada opet ka drugoj strani na kojoj se izvršuje »protestantska« kritika, gdje bi marksizam mogao iz svoje apologetske disciplinirajuće ideologije opet pronaći »kritičko-revolucionarni« misaoni napor. Kritika koja ne skida samo ideologijski veo, nego i tako razgaljeno želi praktički nadvladati, svoje mjerilo nalazi u desideratima emancipirane čovječnosti koji su ostali prepunjeni. Ovdje je pitanje, svakako vrlo akutno koliko je teorijski-adekvatno moguće pri prilaženju tom povijesnom procesu operirati mjerilima ljudske emancipacije i na koji se način, ako ustreba, ima kritizirati emancipaciono odvratne efekte. Mislim: u svakom slučaju ne u duhu esencijalno-antropologij-

skog normativizma ili reaktualizacijom potisnutih sadržajnosti Marxova mišljenja. Desiderati emancipacije su mnogo prije izgovoreni u terminima zbiljskih interesa (i interesnih divergencija) subjekata društvene zbilje koje se da identificirati, a ne na način konfrontacije ideje i zbilje. Ideja može postati praktičkom samo u organiziranoj komunikaciji njenih govornika, intelektualaca s nezadovoljenim interesom za višu emancipaciju, i ostalih koji su, zbog srodnih motiva, spremni na kritičko-mijenjajuću aktivnost.

Sasvim na kraju još jedna primjedba koja stavlja u samokritičku zagradu sve što sam ovdje programatski i normativno rekao o perspektivi razvitka historijsko-materijalističke teorije. Zapravo, morao bih, kao konzekvenciju vlastite kritike normativizma, svoje zahtjeve i preporuke, kao i svoju kritiku, drukčije formulirati, ne orijentirane na mjeru bilo kojeg obvezujućeg karaktera teorije, nego u praktičkim terminima, kao izraz interesa kojemu je forma teorije samo moment forme prakse. Zbiljskost se teorije sastoji najprije u praktičko-društvenoj poziciji teoretičara, dakle i u njegovim praktičko-komunikativnim odnosima unutar socijalnog polja kojem pripada. Isto su tako teorije, koje su ovdje predmetom kritičkog razmišljanja, kao i desiderati teorije, koje smatram primjerenom korekturom, idealni korelati praktičkih pozicija, a materijalističkoj teoriji spada i to da sureflektira svoju subjektnu bazu, vlastiti interes teoretičara za određenom formom praktičko-socijalne komunikacije. Svrsta li se na taj način teorija u svojoj praktičkoj svezi, dalje će se pokazati da ni teorija kao takva uopće ne može biti tako neposredno emancipatorna. Govoriti o teoriji u emancipatornoj namjeri smjelo bi biti istinito. Moglo bi zvučati i kao paradoks — ipak nalazim da tako interesantna teorija ne postaje privrijedna svome smislu tako da desiderate više emancipacije proklamira kao norme ili uobličuje u utopijske uzorke i denuncira ono što im je protivno; da se zbiva analitički, a ne denuncijatorski; time, da kao praktičko-materijalistička analiza formi prakse i emancipatornih bilanci pomaže razjasniti po čemu se praktički jest.

Preveo Ž. Puhovski

SOCIOLOGIJA NASTANKA, EGZISTENCIJE I FUNKCIJA ROBNOG PRIVREĐIVANJA

Živojin D. Denić

Priština

Svojina i društvena podela rada, u jedinstvu svog prirodnog i društvenog momenta, predstavljaju bitni deo sadržine unutrašnje strukture zajednica ljudi i odnosa među njima. A, kao što je poznato, karakterom sredstava za proizvodnju i svojinskim odnosima u vezi s njima — određena je, u krajnjoj konsekvenciji, čitava društvena organizacija života ljudi a, u okviru nje, oblik ostvarivanja rada i njegove društvene podele. Jer, pre nego što je odnos ljudi prema radu i njegovim proizvodima, mora biti odnos prema materijalnim uslovima rada i proizvodnje, ono prvo je dosledna verifikacija ovog drugog. Prema tome, od istorijskih oblika svojine zavisi način ostvarivanja društvene podele rada i svih ostalih odnosa u celokupnom procesu društvene proizvodnje i reprodukcije života ljudi. U dosadašnjoj istoriji ljudskog društva postojali su oblici *neposredne* i *posredne* društvenosti.

Oblici neposrednog povezivanja ljudi i ostvarivanja njihove društvenosti egzistirali su: 1) u odnosima društvene ili zajedničke svojine i 2) u odnosima privatne svojine koja je dopunjena sistemom lične zavisnosti ili podložništva. Za situacije društvene ili zajedničke svojine, *prvi* primer su rodovske i prvobitne komunističke zajednice u kojima su ljudi, zahvaljujući rodovskim odnosima i društvenoj svojini[1], neposredno udruženi radi proizvodnje i reprodukcije života, u okviru koje mehanizam društvene organizacije pokazuje plansku podelu rada a radovi pojedinaca i njihov proizvod su neposredno društveni.[2] *Drugi*

1) K. Marx: Epohe ekonomske formacije društva, Beograd, Kultura 1960. god., str. 39, 41, 42.

2) K. Marx: Kapital I, Kultura, Beograd/1947, str. 41—42, 286—287.

primer je privreda patrijarhalne seljačke porodice, gde se »... utrošak individualnih radnih snaga, koji se meri vremenskim trajanjem, od samog početka ispoljava kao društvena odredba samih radova, jer individualne radne snage deluju od samog početka jedino kao organi zajedničke, porodične radne snage«.[3] I *treći* primer je moderno socijalističko i komunističko društvo, tj. buduće »udruženje slobodnih ljudi koji rade društvenim sredstvima za proizvodnju i svoje mnogobrojne individualne radne snage samosvesno troše kao *jednu* društvenu radnu snagu«.[4] Neposredno povezivanje, tj. neposredna društvenost ostvaruje se i u uslovima *privatne svojine dopunjene sistemom neposrednog gospodstva i potčinjenosti*, koja je karakteristična za robovlasničku i feudalnu društvenu strukturu. I ovde radovi pojedinca, robovlasnički ili feudalno organizovanih, u svom naturalnom obliku imaju neposredno društveni karakter, tj. »društveni odnosi lica u njihovim radovima ispoljavaju se na svaki način kao njihovi vlastiti lični odnosi i nisu prerušeni u društvene odnose stvari, proizvoda rada«.[5]

Tamo gde prestaju i u meri u kojoj nestaju odnosi društvene i privatne svojine — sistema lične zavisnosti, a nastaje privatno-svojinski odnos oslobođen neposrednog gospodstva i potčinjenosti, nužno se mora javiti sredstvo posrednog povezivanja — sada nezavisnih vlasnika i proizvođača. To je, upravo, razmena proizvoda i robni oblik, koji kao sredina u sistemu celine društvenog procesa reprodukcije života ljudi *posreduju* — tj. *povezuju*, vršeći pri tome ulogu »saobraćajnog« sredstva.[6] Marx piše, da kategorijom novčana privreda (ili, što je isto, robna privreda). . . »ne naglašuje (se) niti ističe privreda, tj. sam proces proizvodnje, kao specifično obeležje nego način saobraćanja«.[7] A osnovicu načina saobraćanja treba tražiti u karakteru načina proizvodnje a ne obrnuto,[8] mada stoji i uticaj sa druge strane.

DRUŠTVENA SUŠTINA ROBE

Svoju opsežnu analizu robe Marx počinje konstatacijom, da je ona »pre svega, spoljašnji predmet, stvar koja svojim svojstvima zadovoljava ljudske potrebe ma koje vrste« i to, bilo »kao životna namirnica, to će reći kao predmet za uživanje, ili obilaznim putem, kao sredstvo za proizvodnju«.[9] Ali, pored toga što je upotrebno dobro, roba je i vrednost.[10] To znači, da se upo-

3) Ibid., str. 42.
4) K. Marx: Kapital I, str. 42, 43.
5) K. Marx: Kapital I, str. 41.
6) K. Marx: Uvod u kritiku političke ekonomije, Prilog kritici političke ekonomije, izd. Kultura, Beograd/1956, str. 179, 190.
7) K. Marx: Kapital II, str. 79.
8) K. Marx: Kapital II, str. 80.
9) K. Marx: Kapital I, str. 3.
10) K. Marx: Kapital I, str. 26.

trebni predmeti »ispoljavaju kao robe, odnosno imaju robni oblik samo ukoliko imaju dvostruki oblik: prirodni i vrednosni«.[11] Pošto je prirodan oblik robe jednostavan i providan, mi ćemo ukratko izložiti samo ovaj drugi — vrednosni.

Svako upotrebno dobro, da bi postalo roba mora biti nosilac prometne vrednosti a ona, prema Marxu, nije ništa drugo do »nužni način izražavanja, odnosno oblik ispoljavanja robne vrednosti«,[12] tj. u prometnoj vrednosti ili odnosu u kome se robe razmenjuju krije se vrednost i odnos vrednosti.[13] Što se pak vrednosti tiče, njena supstancija »jeste i ostaje jedino utrošena radna snaga«, tj. rad nezavisno od posebnog korisnog karaktera tog rada. Naime, činjenica da je na izradi robe utrošeno radne snage pojavljuje se kao materijalno svojstvo robe da ima vrednosti.[14] Upotrebna dobra imaju vrednost samo zato što je u njima opredmećen ili materijalizovan apstraktan ljudski rad, dakle, rad koji se javlja kao utrošak iste ljudske radne snage i, prema tome, kao jednorodan ljudski rad omogućava izjednačavanje i vrednovanje različitih upotrebnih dobara — tj. njihovu razmenu. Kako u društvu robnih proizvođača, celokupna društvena radna snaga koja se ispoljava u celokupnoj vrednosti robnog sveta važi kao jedna te ista ljudska radna snaga, iako se sastoji iz nebrojenih individualnih radnih snaga, to ove — individualne radne snage mogu biti istovetne sa svakom drugom samo ukoliko imaju karakter društveno prosečne radne snage — tj. ukoliko kao takve deluju i samim tim u proizvođenju pojedinih robnih vrsta troše samo prosečno ili društveno potrebno radno vreme.[15] Radi toga, veličinu vrednosti roba određuje »količina društveno potrebnog rada ili radno vreme koje je društveno potrebno za njenu izradu«.[16]

Ovo posredovanje i zamenjivanje, u okviru kojeg se rad predstavlja u vrednosti proizvoda, a merenje rada njegovim vremenskim trajanjem kao veličina vrednosti, proizvod je posebne i specifične društvene situacije. Za Marxa to je stanje u kome se: prvo, celokupan društveni rad javlja kao kompleks privatnih radova — koji se vrše nezavisno jedni od drugih, dakle, privatni radovi kao zglobovi ukupnog društvenog rada i, drugo, a što proizlazi iz prethodnog, da proizvođači stupaju u društveni dodir tek razmenjivanjem proizvoda svog rada, pa se, prema tome, specifična društvena obeležja njihovih privatnih radova ispoljavaju tek u okviru razmene.[17] U okvirima takve situacije, roba i vrednost postaju materijalni oblik preko kojega proizvođači dovode svoje pri-

11) K. Marx: Kapital I, str. 14.
12) K. Marx: Kapital I, str. 6.
13) K. Marx: Kapital I, str. 14, 15.
14) K. Marx: Kapital II, str. 313.
15) K. Marx: Kapital I, str. 7.
16) K. Marx: Kapital I, str. 7.
17) K. Marx: Kapital I, str. 37, 38.

vatne radove u međusobni odnos kao jednak ljudski rad.[18] Specifično društveni karakter međusobno nezavisnih privatnih radova koji se sastoji u tome — da su jednaki kao ljudski rad, uzima sada oblik vrednosnog karaktera proizvoda rada,[19] tj. »jednakost ljudskog rada dobija konkretan oblik jednake predmetnosti vrednosti proizvoda rada«.[20] Ostvarujući svoje proizvode kao vrednosti, ljudi izjednačavaju ustvari svoje različite radove, povezujuci ih i predstavljajući delovima određene društvene celine. A to dalje znači, da veličina vrednosti robe izražava »nužan odnos robe prema društvenom radnom vremenu«, »odnos koji *pripada samom procesu* njena stvaranja«.[21] Prema tome, vrednosti roba su »materijalni karakteri koje dobivaju *društvene odredbe rada* na osnovici nekog određenog načina proizvodnje«,[22] tj. određeni društveni karakter stvari koji je njima utisnut od strane društvenih odnosa. Ukratko, *posredstvom robnog oblika i odnosa vrednosti proizvoda rada ostvaruje se društveni odnos proizvođača prema celokupnom radu*,[23] čija se sadržina sastoji u povezivanju mnoštva kvalitativno različitih, samostalnih i nezavisnih privatnih radova u jednu te istu jednorodnu celinu — u ljudski društveni rad, u društveni proces i oblik koji je, manje ili više, dovoljan sebi i čiji se različiti delovi javljaju samo kao njegove različite funkcije. Zagonetka robe, kao posrednog oblika u ostvarivanju društvene podele rada sastoji se u tome — što se društveni odnosi privatnih radova ne »prikazuju kao ono *što jesu*«, tj. ne »prikazuju se 'kao neposredno društveni odnosi samih lica u njihovim radovima već, naprotiv, kao *stvarni odnosi* među licima a *društveni odnosi među stvarima*«.[24]

Mogli bismo zaključiti, da vrednost tj. odnos vrednosti roba, bez obzira na oblik, po svojoj suštini nije stvar — već društveni odnos ljudi povodom rada, koji od »prozaično« prirodnih oblika stvara robu — društveni oblik proizvoda rada. Očigledno, robni oblik predstavlja jedinstvo prirodnog i društvenog odnosa, jedinstvo koje se ispoljava kao jedinstvo upotrebne vrednosti i vrednosti. To jedinstvo, kao i svako drugo koje je dato u bilo kom društvenom obliku — je jedinstvo određenih razlika i, prema tome, odnos sa svoje dve suprotne strane, koje se na svojim polovima različito ponašaju. Ako pođemo od upotrebne vrednosti, onda se ona u svojoj gruboj predmetnosti javlja kao »materijalna baza na kojoj se predstavlja određeni ekonomski odnos — prometna vrednost«.[25] Dok vrednost, koja je po svojoj suštini odnos među ljudima povodom rada (društveni odnos), je uslov

18) K. Marx: Kapital I, str. 43.
19) K. Marx: Kapital I, str. 39.
20) Ibid., str. 36, 37.
21) Ibid., str. 62.
22) Ibid., str. 53.
23) Ibid., str. 37.
24) Ibid., str. 37, 38.
25) K. Marx: Prilog kritici političke ekonomije, Kultura/1956, str. 16.

koji omogućava ostvarivanje upotrebne vrednosti. Jer »da bi se mogle *ostvariti kao upotrebne vrednosti*, robe se prethodno moraju *ostvariti* kao vrednosti«, i obratno, »moraju se *potvrditi kao upotrebne vrednosti pre nego što se uzmognu ostvariti kao vrednosti*«.[26]

ROBNI OBLIK I NJEGOV RAZVOJ

Društvenom suštinom robe je određeno, da roba kao *oblik* ne može se drukčije ostvariti do u društvenom odnosu jedne robe prema drugoj, tj. da njen pojavni oblik nužno mora biti društven — kao i njena suština — od koje je neodvojiv.

Iz Marxove analize proizlazi, da se izvor suštine robe nalazi: prvo, neposredno u samom procesu rada — tj. proizvodnje i, drugo, posredno u odnosu razmene, ili, tačnije, u jedinstvu proizvodnje i razmene. Što se, pak, tiče robe kao *pojavnog oblika*, ona je sasvim i do kraja prisutna samo u razmeni — a to znači, *da van razmene proizvodi rada jesu ili samo upotrebna dobra ili upotrebne vrednosti kao roba u mogućnosti.* Za Marxa, roba postaje stvarno robom — tj. *je* roba tek onda kada se »njena vrednost javi u obliku različnom od njena prirodna oblika«, dakle, »čim stekne oblik prometne vrednosti.« A »ona taj oblik nikad nema kad se posmatra izolovana, već uvek u odnosu vrednosti ili razmene za neku robu druge vrste«.[27] U tome odnosu, jedna se uvek nalazi u relativnom obliku vrednosti, a druga u funkciji — tj. obliku ekvivalenta. To su dva različita oblika, »polovi istog izraza vrednosti«, »momenti koji idu jedan s drugim, nerazdvojni su, ali u isto vreme i *suprotne krajnosti* koje se *uzajamno isključuju*«.[28] Razlika među njima sastoji se u tome, što u obliku relativne vrednosti roba ima *posredan* društveni oblik, a u obliku ekvivalenta ima *neposredan* društveni oblik.

Prema tome, sama pojava robnog oblika i robnog privređivanja uopšte pripada procesu razmene — gde nastaje i gde egzistira, dok se uslovi i uzroci koji proizvode proces razmene a s njim i robni oblik — tj. vrednost i odnos vrednosti, kao i njihova krajnja određenja, nalaze u odgovarajućim odnosima istorijski određenih načina proizvodnje. Tek u razmeni, vrednost upotrebnog dobra — na primer platna izrazila se u obliku drugog upotrebnog dobra — na primer kaputa, dakle, u nešto što je različito od njegovih prirodnih svojstava kao platna, drugim rečima, telesni ili prirodni oblik kaputa u odnosu prema platnu pretstavlja vrednost — važi kao vid vrednosti.[29] Upravo tada, sa odvajanjem prometne vrednosti od upotrebne, tj. sa cepanjem pro-

26) K. Marx: Kapital I, str. 48.
27) K. Marx: Kapital I, str. 26.
28) Ibid., str. 15.
29) K. Marx: Oblik vrednosti, dodatak prvoj glavi I toma Kapitala, publikacija »Međunarodni radnički pokret«, br. 2/1968., str. 10, 11.

izvoda rada na stvar od koristi i stvar od vrednosti, i nastaje robni oblik kao specifična pojava privrednog života.[30] Ako stvari tako stoje, onda nam ne preostaje ništa drugo do da, zajedno sa Marxom zaključimo *kako se »razvoj robnog oblika poklapa s razvojem oblika vrednosti«*,[31] ili *da je »razvitak oblika vrednosti identičan s razvitkom oblika robe«*.[32] (podvukao Ž. D.)

Analizirajući razvoj oblika vrednosti — tj. robnog oblika, Marx nalazi da tu postoje *tri* razvojna stupnja koji se, u krajnjoj konsekvenciji, objašnjavaju razvijanjem uslova i uzroka pojave robe kao društvenog oblika proizvoda rada. *Prvi* je dat najprostijim odnosom vrednosti, tj. odnosom u kome se neka roba nalazi prema »samo jednoj jedinoj robi druge, koje bilo vrste«,[33] a što je »ujedno i prost robni oblik proizvoda rada«.[33a] Prost zbog toga što se robni oblik kao pojava, čiji sadržaj čini odvajanje i razlikovanje prometne vrednosti od upotrebne ili cepanje proizvoda rada na stvar od koristi i stvar od vrednosti, nalazi na najnižem stupnju — jer se to odvajanje, cepanje i razlikovanje vrši slučajno i u odnosu na jednu jedinu robu druge vrste. *Drugi* stupanj u razvoju robnog oblika dat je potpunim ili razvijenim oblikom vrednosti. Njega karakteriše: 1) potpunije razlikovanje vrednosti neke robe od njene upotrebne vrednosti — jer sada jedno upotrebno dobro ima brojne i različite prometne vrednosti i 2) proizvodi rada se ne razmenjuju izuzetno i slučajno — već »po navici«. Prednosti razvijenog oblika robe su istovremeno i nedostaci prostog. *Treći* je opšti oblik vrednosti. »Sada robe predstavljaju svoje vrednosti prvo *prosto, jer jednom jedinom robom*, a drugo *jedinstveno*, jer *istom robom*. Njihov oblik vrednosti prost je i zajednički, a s toga i opšti«.[34] Osnovni i određujući odnos robnog oblika kao pojave uopšte — ovde je maksimalno razvijen, jer se »vrednost svake robe razlikuje ne samo od njene vlastite upotrebne vrednosti, već od svake upotrebne vrednosti«,[35] a razmena je do te mere ustaljena — da se neprekidno odvija. Na ovom stupnju robe i formalno dolaze u uzajamni odnos kao vrednosti — tj. u odnos u kome se »međusobno pokazuju kao prometne vrednosti.« Predmetnost robne vrednosti počinje se izražavati »svestranim društvenim odnosom roba«, radi čega, vrednost kao »društvena egzistencija tih stvari« mora steći »oblik od društvene važnosti«.[36] Pri prelazu iz prvog u drugi, zatim, iz drugog u treći, dešavaju se bitne promene, tako da ta tri stupnja predstavljaju kvalitativno različita stanja — koja su se u razvoju robe progresivno smenjivala. Prelaz iz op-

30) K. Marx: Kapital I, str. 26, 38.
31) K. Marx: Kapital I, str. 27.
32) K. Marx: Oblik vrednosti, 19.
33) K. Marx: Kapital I, str. 15.
33a) K. Marx: Kapital I, 27.
34) K. Marx: Oblik vrednosti, 15.
35) K. Marx: Kapital I, str. 30.
36) K. Marx: Kapital I, str. 31.

šteg u novčani oblik ne sadrži nikakve suštinske promene, a »napredak je samo u tome, što je sada *oblik neposredne opšte razmenljivosti, ili oblik opšteg ekvivalenta,* društvenom navikom *konačno srastao sa specifičnim prirodnim oblikom robe zlata«.*[37]

USLOVI I UZROCI NASTANKA I EGZISTENCIJE ROBNE PRIVREDE

Kao što znamo, unutar okvira rodovskih i primitivno-komunističkih zajednica, imamo odnose društvene svojine — koji prestaju na njihovim granicama. Same zajednice egzistiraju posebno i nezavisno, među njima vlada odnos »tuđinštine«,[38] koji je po svome karakteru privatno-svojinski. Kao što nastaje na granicama zajednica, brisanjem istih tj. integracijom dveju ili više zajednica, privatno-svojinski odnos prestaje da postoji. Prvobitno se privatno-svojinski odnos između zajednica ostvaruje neposredno, da bi kasnije sve više ustupao mesta razmeni proizvoda — kao posrednom obliku svoje realizacije. Naime, samonikla različnost je samonikla podela rada između zajednica, u okviru koje rad i proizvodi jedne zajednice postaju i potreba druge, što dovodi do razmene i pretvaranje proizvoda u robe.[39] Očigledno privatno-svojinski odnos *oslobođen neposredne prinude* je onaj uzrok koji, pri postojanju podele rada, dovodi do razmene i pojave robnog oblika — kao posrednika u ostvarivanju društvene podele rada i drugih odnosa društvene reprodukcije života. Razvoj proizvodnih snaga i pojava viška proizvoda osnova su ukidanja odnosa društvene svojine unutar granica zajednica, a pojavi privatne svojine i razmene proizvoda kao roba — putem koje se »održava jedinstvo svih različitih radova«.[41] Tome procesu pružaju podršku privatno-svojinski odnosi i razmena proizvoda između zajednica. Svaki dalji, kvalitativno nov razvoj proizvodnih snaga istovremeno je značio razvijanje društvene podele rada,[42] donoseći sobom dalje razvijanje privatno-svojinskih odnosa i klasnog društva. Ali, relativno nizak stupanj razvijenosti proizvodnih snaga a s njim i društvene podele rada, imao je za posledicu privatnu svojinu dopunjenu ličnom zavisnošću, koja preovlađuje i dominira u robovlasničkoj i feudalnoj formaciji društva. U takvoj situaciji, kućni zanatlijski i manufakturni rad — tj. industrija u starom smislu reči još uvek je sporedna delatnost uz zemljoradnju što u okviru postojećih privatno-svojinskih odnosa sistema lične zavisnosti izaziva naturalno privređivanje.[43] Iz toga proizilazi, da razloge ukidanja natu-

37) K. Marx: Kapital I, str. 31, 32.
38) Ibid., str. 35.
39) Ibid., str. 50.
40) Ibid., str. 281, 282.
41) Ibid., str. 282.
42) K. Marx—F. Engels: Nemačka ideologija, knj. I, Kultura/1964, 16.
43) K. Marx: Kapital III, Kultura/1948, Bgd., str. 681.

ralnog privređivanja i pojavu robnog treba tražiti u izmeni od nosa *same privrede*, a to znači u izmeni stanja društvene podele rada i svojinskih odnosa — koja se dešava na bazi progresivnog razvijanja materijalnih proizvodnih snaga. Ovaj proces je veoma složen i njegovi delovi su međusobno uslovljeni. Tako, na primer, da bi u okviru društvene podele rada posebne delatnosti bile do kraja stvarno odvojene i time postale privatnim domenom pojedinaca ili grupa pojedinaca, nužno se morao razviti privatno-svojinski odnos *oslobođen* lične zavisnosti ili podložništva. I tek onda, kada u svakoj posebnoj delatnosti posluju potpuno samostalni i nezavisni privatni proizvođači, rad je *dosledno* i u punom smislu podeljen. Tada i nastaje kvalitativno nova situacija, kada ukinute odnose lične zavisnosti mora zameniti drugo sredstvo i oblik povezivanja, jer ljudski rad od kako postoji mora, na ovaj ili onaj način, imati određen društveni oblik. To saobraćajno sredstvo je *razmena i robni oblik proizvoda rada, koji ne dele proizvodnju — već ono što je nezavisno od njih podeljeno povezuju.*[44] Dakle, u uslovima kada se društveni rad javi kao kompleks privatnih radova, koji se vrše *samostalno i nezavisno* jedan od drugoga, njihovi kvalitativno različiti proizvodi moraju ići u razmenu i dobiti oblik robe,[45] jer se tuđi proizvodi mogu prisvojiti samo preko otuđivanja svojih.[46] Nužno povezivanje i ostvarivanje društvene podele rada, koje je u drugoj situaciji vršeno neposredno zahvaljujući odnosima društvene svojine ili odnosima privatne svojine sistema lične zavisnosti, sada mora biti *posredovano* razmenom proizvoda i »čuvenom« vrednošću.

Prema tome, sasvim je izvesno, uslov i uzrok pojavi razmene i robnog privređivanja uopšte — jesu: *relativno viši stupanj spontano razvijene društvene podele rada* i *privatno-svojinski odnosi oslobođeni lične zavisnosti ili podložništva.*[47] I jedno i drugo su podjednako potreban i nužan uslov za nastanak i egzistenciju robne privrede, kao što oba čine jedinstvo razlika u svojoj sopstvenoj egzistenciji. Već smo utvrdili, da je nemoguće zamisliti postojanje *slobodnih* privatno,svojinskih odnosa bez određenog stupnja razvijenosti društvene podele rada, kao i to, da društvena podela rada postaje u najvećem stepenu podela — samo u okvirima slobodne privatne svojine. U svome jedinstvu, ovi odnosi čine bitne momente svih onih istorijskih načina proizvodnje, koji nužno trebaju robno-novčane odnose — kao posredan i specifičan oblik ostvarivanja društvene podele rada i uopšte saobraćajno sredstvo celine procesa društvene reprodukcije. Međutim,

---

44) K. Marx: Kapital I, str. 282, 284.
45) Ibid., str. 37.
46) Ibid., str. 65.
47) Ovde spada i »slobodno« privatno posedništvo (kao nedosledni i nepotpuni oblik privatne svojine), koje prati određena stanja u kretanju privatno-svojinskih odnosa. (. Marx: Kapital III, 684, 685.)

i pored toga što su podjednako nužni i potrebni, između njih se u odnosu na posledicu koju izazivaju može napraviti izvesna razlika. Marx smatra, da je društvena podela rada »uslov za opstanak robne proizvodnje, mada obrnuto robna proizvodnja nije uslov za opstanak društvene podele rada.«[48] Kao potvrdu toga on navodi, da je u staroj indijskoj opštini ili kod starih peruanaca ili još u nižoj fazi modernog komunističkog društva — rad podeljen, ali proizvodi rada ne postaju robama. Drugim rečima, bez društvene podele rada nema robne proizvodnje, ali je društvena podela rada egzistirala pre nastanka a egzistiraće i posle ukidanja robne proizvodnje, jer ostvarivanje nužne društvene podele rada može se sprovoditi i na drugi način. To je razlog za zaključak, da društvena podela rada iako obavezan uslov nije i neposredan uzrok pojavi robnog oblika. Zapravo, društvena podela rada samo u jedinstvu sa određenim svojinskim odnosima može proizvesti robnu privredu. Ti odnosi su privatna svojina i privatna proizvodnja, ali ne svaki njen oblik, već samo ona koja je oslobođena sistema podložništva. Dakle, slobodni privatno-svojinski odnosi su onaj neposredni povod i uzrok — koji zahteva slobodnu privatnu razmenu proizvoda a time i robni oblik, kao neophodno i za tu situaciju jedino moguće sredstvo ostvarivanja nužne podele rada i društvenog povezivanja uopšte. Zato, pretpostavka ukidanja robnog privređivanja nije ukidanje društvene podele rada, već ukidanje privatno-svojinskih odnosa. Njih mora zameniti društvena svojina — osnova i okvir neposredne podruštvljenosti rada i pored egzistencije njegove podele.

Moglo bi se zaključiti: *prvo*, da je pojava robnog oblika i robno-novčane privrede uopšte povezana samo s određenom epohom društvene istorije[49] i *drugo* da se u okviru te epohe, koja je — uglavnom — istorijski omeđena kao klasno društvo.[50] robno privređivanje javlja kao potreba samo određenih načina proizvodnje, tačnije, ono je proizvod odgovarajućih odnosa proizvodnje prisutnim u svima njima.[51] Već smo pokazali, da je Marx te odnose identifikovao — prvo, kao privatnu svojinu (i privatni posed) nad sredstvima za proizvodnju[52] — koja omogućava *samostalnu* i *nezavisnu* privatnu proizvodnju i, drugo, da »u društvu postoji toliko razvijena podela rada da je već izvršeno razdvajanje upotrebne od prometne vrednosti«, a koji je stupanj razvitka zajednički »istorijski najrazličnijim ekonomskim društvenim formacijama«.[53] Samo na toj osnovici, koja je u određenoj meri prisutna kod najrazličitijih načina pro-

48) K. Marx: Kapital I, str. 9, 10.
49) K. Marx: Kapital I, str. 27.
50) Ova podudarnost egzistencije robno-novčanog privređivanja i klasnog društva nije slučajna, već proizlazi iz odnosa koji su njihova opšta i zajednička osnova.
51) K. Marx: Kapital I, str. 53.
52) K. Marx: Kapital I, str. 520.
53) K. Marx: Kapital I, str. 120.

izvodnje, proizvod rada posredstvom razmene postaje roba. Tako je to, i kada u odnosima između rodovskih i komunističkih zajednica proizvod rada po prvi put postaje robom, a tako i onda kada postaje roba — kao proizvod robovlasnika ili feudalca, sitnog seljaka ili zanatlije, kapitaliste ili države, i na kraju, kao proizvod tako zvanih socijalističkih preduzeća.

U okvirima robovlasničke i feudalne društvene strukture, razmena proizvoda i robni oblik javljaju se na osnovi relativno razvijenije podele rada i, tamo gde i ukoliko prestaju odnosi lične zavisnosti, tj. neposrednog gospodstva i potčinjenosti, a nastaju i postoje odnosi između samostalnih i nezavisnih proizvođača — tj. *slobodni* privatno-svojinski odnosi.[54] To važi, kako u pogledu odnosa u koje stupaju krupni vlasnici — neradnici, tako i za odnose kmeta u uslovima novčane rente. U uslovima novčane rente, kmet nije oslobođen podložništva ali je ono u velikoj meri olabavljeno i baš u toj meri on i postaje nezavisan i samostalan robni proizvođač.

Kod načina proizvodnje slobodnih i nezavisnih sitnih proizvođača, kojih ima u svim klasnim formacijama društva, njihov odnos kao robnih proizvođača je daleko jednostavniji. Oni su, naime, robni proizvođači, kao i uostalom svi drugi, zbog toga što, s jedne strane, spontano nastala i razvijana društvena podela rada njihovu proizvodnju čini jednostranom a potrebe mnogostrukim i, s druge, zato što kao samostalni i nezavisni privatni vlasnici svoje privatne radove primorani su udruživati razmenom proizvoda, tj. oni mogu prisvajati tuđe proizvode i zadovoljavati određene potrebe — samo preko otuđivanja svojih.[55]

Kapitalistički način proizvodnje potpuno ukida raniju neposrednu povezanost kućnog zanatlijskog i manufakturnog rada sa zemljoradnjom, i to na veoma širokom terenu koji on zahvata i sebi potčinjava. Dakle, doslednije se i šire razvija društvena podela rada, koja je sa svoje strane bila omogućena novim svojinskim odnosima. Kapitalistička privatna svojina, tj. odnos kapitalista i radnika prema sredstvima za proizvodnju, radu i proizvodima, oslobođena je svih oblika neposrednog gospodstva i potčinjenosti. Radnik je lično slobodan i kao takav privatni vlasnik i prodavac svoje robe — radne snage,[56] koja robom postaje samo u odnosu vrednosti s nekom drugom, inače, van tog odnosa ona je obična prirodna snaga. Svuda i na svakom mestu susrećemo *slobodne* i *nezavisne* privatne vlasnike i proizvođače.

---

54) Čak i u situacijama, kada je robovlasnička proizvodnja u zemljoradu, manufakturi, brodarstvu itd. — proizvodnja za tržište, ni tada ona nije bila oslobođena elemenata naturalne privrede, jer »samo robovsko tržište stalno se snabdeva svojom robom, radnom snagom, putem rata, gusarstva itd., a ova pljačka ne ide posredstvom nekog prometnog procesa, nego je naturalno prisvajanje tuđe radne snage neposrednom fizičkom prinudom«. (Kapital II, 396.)

55) K. Marx: Kapital I, str. 65.

56) K. Marx: Kapital I, str. 118.

Kao što znamo, taj odnos postoji i pre kapitalizma, ali je on sada dosledno i maksimalno razvijen — zahvatajući, s jedne strane, odnose između neposrednih proizvođača kao radnika i krupnih vlasnika kao neradnika i, s druge strane, dosledno i potpuno odnose između samih vlasnika — kapitalističkih proizvođača. Prema tome, ne nastaje nijedan kvalitativno novi uslov i uzrok robnog privređivanja, kao pojave zajedničke mnogim načinima proizvodnje. Promena se sastoji u tome, što su odnosi proizvodnje, kao opšti i zajednički uslov i uzrok robnog privređivanja, doslednije ostvareni i kvantitativno razvijeni do najvećih mogućih granica. Zbog toga je robna privreda u njenom kapitalističkom obliku proširena i obogaćena u dvostrukom smislu: *prvo*, time što je u krug roba došla jedna nova i specifična roba — radna snaga i, *drugo*, što je na osnovi pojave robe radne snage i kapitalističkih odnosa uopšte, »zemljište« robne proizvodnje razvijeno do svojih maksimalnih granica, tj. do stanja kada bukvalno svi proizvodi ljudskog rada (čak i više od toga) moraju ići u razmenu i dobijati društveni oblik robe.[57] Ono kvalitativno novo, što kod ovoga ipak postoji, nije u robnoj privredi kao takvoj — već u samoj *kapitalističkoj* privredi.

SOCIJALNA FUNKCIJA ROBNOG PRIVREĐIVANJA I NAČIN NA KOJI JE ONO VRŠI

Od kako postoji robno privređivanje, uslovi i uzroci koji ga izazivaju od uvek su u suštini isti. Radi se o kvalitativno istim odnosima koji su, u svom istorijski određenom obliku, prisutni u raznim epohama i načinima proizvodnje. Ta suštinska istovetnost uslova i uzroka je osnovni faktor koji čini, da karakter robe kao društvenog oblika proizvoda rada bude uvek isti — bez obzira na različite načine proizvodnje iz kojih on može proizići[58] jer su, prema Marxu, kod toga, karakteri procesa proizvodnje indiferentni.[59] Što, razume se, ne znači, da se robna privreda slaže sa bilo kojim procesom proizvodnje, naprotiv, u osnovi svih načina proizvodnje čiji proizvodi dobijaju oblik robe mora da stoje neki — po svojoj suštini — istovetni odnosi. Tako, na primer, činjenica da robni oblik sasvim dobro služi kapitalističkom načinu proizvodnje i njegovoj svrsi — objašnjava se time, da se kapitalističko prisvajanje tj. buržoaska svojina sasvim dobro slaže sa svojinom koja odgovara robnom privređivanju uopšte.[60]

Jedinstvena suština i životni uslovi robnog oblika kao pojave, u odnosu na različite načine proizvodnje iz kojih on može proizići, jesu samo izraz i materijalno sredstvo jedinstvene društvene funkcije — koju robno privređivanje uopšte izvršava i to

57) K. Marx: Kapital I, str. 520. i Kapital III, str. 268.
58) K. Marx: Kapital III, 268.
59) K. Marx: Kapital II, 74, 104, 313, 314.
60) K. Marx: Kapital I, 481—485.

uvek, uglavnom, na isti način. To je *funkcija ostvarivanja društvene podele rada,* kao nužnog odnosa u društvenoj proizvodnji i reprodukciji života ljudi. Pored izričitih tekstova u ovom smislu,[61] u prilog identifikacije te funkcije govori čitava Marxova analiza robe i robnog privređivanja uopšte. Robni oblik i celokupni složeni sistem robno-novčanih odnosa nastaju, u prvom redu, radi toga — da bi povezali u samom neposrednom procesu podeljenu proizvodnju. Naime, od kako postoje ljudi njihov rad ima određen društveni oblik. Odgovarajućim društvenim uslovima, kao što smo pokazali, određeno je, da se povezanost i jedinstvo društvenog rada afirmira kao razmena proizvoda privatnih radova. Oblik koji tada sprovodi nužnu srazmernu podelu društvenog rada, kako na pojedine vrste proizvodnje, tako i na privatne proizvođače u okviru njih, dakle, oblik putem kojega se vrši srazmerno potrebama društva kvalitativna i kvantitativna podela rada na brojne privatne proizvođače jeste prometna vrednost proizvoda rada[62] ili tačnije njihova vrednost. Zakon vrednosti roba je specifični oblik koji određuje »koliko društvo može od svog ukupnog raspoloživog radnog vremena utrošiti na proizvođenje svake posebne robne vrste«.[63]

Polazna tačka procesa razmene gde i nastaje robni oblik jeste dvostruki društveni karakter privatnih radova, koji u neposrednom procesu proizvodnje egzistiraju samostalno i nezavisno jedni od drugih[64] Dovodeći svoje proizvode u odnos vrednosti ljudi izjednačuju svoje radove, svodeći ih istovremeno na srazmernu društvenu meru. To nužno predstavljanje nezavisnih i kvalitativno različitih radova privatnih proizvođača kao delova društvenog rada, a njihovog radnog vremena kao dela društvenog radnog vremena, ovde se sprovodi na taj način što je društveni karakter privatnih radova utisnut njihovim proizvodima.[65] Naime, na taj način što »jednakost ljudskih radova dobija konkretan oblik jednake predmetnosti vrednosti proizvoda«, a »merenje utroška ljudske radne snage njegovim vremenskim trajanjem dobija oblik veličine vrednosti proizvoda rada«.[66] Jednostavno se tu radi o »zamenjivanju« u kome robni oblik i celokupni sistem robno-novčanih odnosa, dakle, i zakon vrednosti kao osnovni i

---

61) »Razmena ne deli proizvodnju na različite sfere, već te različne sfere dovodi u odnos i tako ih pretvara u grane celokupne **društvene** proizvodnje, grane koje više ili manje zavise jedna od druge. Tu društvena podela rada postaje putem razmene **prvobitno različitih** ali međusobno **nezavisnih** sfera proizvodnje« (Kapital I, 282) Ili: »Ali šta uspostavlja jedinstvo među nezavisnim radovima odgajivača, štavljača i obućara? To što proizvodi svakoga među njima postoje kao robe «. »Podela rada u krilu društva ostvaruje se kupovanjem i prodavanjem proizvoda raznih grana« (Kapital I, 284, 285.)

62) K. Marx: pismo L. Kugelmanu, izabr. d.[3]1950, Tom II, str. 452.

63) K Marx: Kapital I, 285.

64) K. Marx: Kapital I, 38.

65) K. Marx: Kapital III, 556.

66) K. Marx: Kapital I, 36, 37.

najopštiji odnos robnog privređivanja uopšte, postaju i jesu samo specifični oblik i sredstvo ostvarivanja društvene podele rada. Drugim rečima, privatni proizvođači, bez obzira na istorijski oblik svoje pojave, preko razmene proizvoda razmenjuju svoje radove, povezujući i udružujući iste u društveni rad. Radovi se, na ovaj način, ne povezuju neposredno kao ono što jesu — u svom prirodnom stanju, već posredstvom toga što se predstavljaju u vrednosti i veličini vrednosti roba.

U izvršavanju navedene društvene funkcije, specifičnost robnog privređivanja i zakona vrednosti sastoji se u tome što: *prvo*, nužno pravilo podele rada »sprovode samo kao prosečan zakon bespravilnosti«[67] i, *drugo*, da se ono »sprovodi silom kao regularni prirodni zakon, kao, recimo, zakon teže kad se kome kuća sruši na glavu«.[68] Sami, pak, privatni proizvođači objektivno su naterani na takvo ponašanje, koje ne priznaje nikakav drugi autoritet — do autoritet »konkurencije, prinudu koju na njih vrši pritisak njihovih međusobnih interesa, kao što i u životinjskom carstvu borba svih protiv svih više ili manje održava uslove egzistencije svih vrsta«.[69] Međutim, očigledno greše svi oni koji pomenute nezgode (kao i mnoge druge) pripisuju samom obliku robnog privređivanja i zakonu vrednosti. Uslovi i uzroci nezgoda nisu u *robnoj* privredi, već u samoj *privredi* i njenim odnosima. Tamo, u samom neposrednom procesu proizvodnje — gde vladaju privatno-svojinski odnosi, »*kvantitativni* sklop društvenog organizma proizvodnje koji svoje membra disjekta (razbacane članove) predstavlja u sistemu podele rada, isto je tako stihijski slučajan kao i njegov kvalitativni sklop«.[70] Dakle, s jedne strane, nužnost da se samostalni i nezavisni privatni radovi potvrde kao karika društvene podele rada a, s druge, činjenica da je podela rada »*samonikao organizam proizvodnje*, čiji su konci izatkani a i dalje se tkaju iza leđa proizvođača«[71] — tj. stanje u kome »slučaj i ćud po svojoj volji gospodare raspodelom proizvođača roba i njihovih sredstava za proizvodnju među različne grane društvenog rada«.[72] Prema tome, stihija i nejednakosti u odnosima između privatnih proizvođača i sve druge nezgode nalaze se prvenstveno u samoj privredi — tj. neposrednom procesu proizvodnje. Zakon vrednosti, dejstvujući kao unutrašnji zakon i ispoljavajući se prema pojedinim agentima proizvodnje kao slepi prirodni zakon, samo »sprovodi društvenu ravnotežu proizvodnje usred njenih slučajnih fluktuacija«.[73]

Društvenu ulogu razmene i robnog oblika a time i zakona vrednosti moramo i šire posmatrati. Oni se, na osnovici odgova-

67) K. Marx: Kapital I, 62.
68) K. Marx: Kapital I, 39.
69) K. Marx: Kapital I, 286.
70) Ibid., 67.
71) Ibid., 65, 66.
72) Ibid., 285.
73) K. Marx: Kapital III, 763.

rajućih odnosa određenih načina proizvodnje, javljaju kao nužna posredna karika u lancu celine društvenog procesa proizvodnje i reprodukcije života ljudi. A kao ta »posredna karika«, razmena služi realizaciji svih odnosa proizvodnje, raspodele i potrošnje. Međutim, pretpostavka realizacije posebnih svrha određenih načina proizvodnje kao i interesa privatnih proizvođača u okviru njih, uvek jeste ostvarivanje nužne društvene podele rada. To važi za kapitalističku robnu proizvodnju koja je epohalan način eksploatacije, kao što važi za sitne robne proizvođače koji žive od svoga rada. Povezivanje privatnih radova u određenu društvenu celinu — tj. ostvarivanje društvene podele rada je funkcija neodvojiva od same suštine procesa koji je proizveo robni oblik, neodvojiva od opštih i zajedničkih uslova i uzroka pojave robnog privređivanja uopšte a time i njegove egzistencije. Sve ostale funkcije i uloge su date i proizlaze, s jedne strane, iz mesta i položaja razmene proizvoda u celini sistema društvene reprodukcije života ljudi i, s druge strane, iz posebnih karaktera svih onih istorijski određenih načina proizvodnje — koji imaju potrebe za posredovanjem »čuvene« vrednosti.

SAVREMENO SOCIJALISTIČKO DRUŠTVO I ROBNA PRIVREDA

Analiza uslova i uzroka, kao i same pojave robnog privređivanja, pruža dovoljno dokaza o nespojivosti istih sa socijalističkim načinom proizvodnje i privređivanja uopšte. Osim toga, u vezi s postavljenim problemom, Marx se konkretno i izričito izjasnio u više navrata.[74] Rezime tih misli bio bi, da je socijalistička proizvodnja kao »neposredno udruženi rad« ... »oblik proizvodnje dijametralno suprotan robnoj proizvodnji«.[75] Pod uslovom, da se korektno odnosimo prema njegovoj misli, mi doista ne možemo naći nijedan stav sa suprotnim gledištem.[76] Mnogi se slažu s tim i kažu — da je to tako, ali, dodaju, kako je savremena praksa drukčija. Međutim, po nama, još uvek nije rešeno pitanje: da li se tu radi o drukčijoj praksi socijalizma ili pak o egzistenciji odnosa i oblika privređivanja starog društva. Odgovor svakako zahteva opsežna istraživanja veoma složene društvene prakse socijalističkih zemalja koja, nažalost, još nisu obavljena. Mi ćemo pokušati da utvrdimo samo neke pretpostavke, koje nas preko istraživanja možda mogu dovesti do pravog odgovora na postavljeno pitanje.

---

74) K. Marx: Kritika Gotskog programa, izabr. d. Marxa i Engelsa, Bgd. 1950, knj II, str 23; Kapital, II, Kultura/1947, str 287, 288.; F. Engels: Anti-Diring, Bgd./1959, str. 337

75) K.Marx: Kapital I, str. 55, 56. (fusnota br. 50)

76) U tekstu gde stoji, da će »posle ukidanja kapitalističkog načina proizvodnje, a sa zadržavanjem društvene proizvodnje« određenje vrednosti ostati predominantno, Marx vrlo precizno kaže da će se ono sastojati »u tome smislu, što regulisanje radnog vremena i podela društvenog rada među različne grupe proizvodnje, najzad knjigovodstvo o tome, postaju važniji no ikada« (Kapital III, str. 739.)

Društvenu situaciju većine tako zvanih socijalističkih zemalja karakteriše stanje u kome preovlađuje socijalistička struktura, uz prisustvo veoma snažnih elemenata starog društva. Kada ovo poslednje tvrdimo, onda najmanje mislimo na one »klasične« ostatke, već na stare odnose u vladajućoj strukturi — koja se predstavlja i deklariše kao socijalistička. Dakle, radi se o starom u novom izdanju i pod novim imenom. Kao što je poznato, postoje krupne razlike između ljudi u odnosu prema sredstvima za proizvodnju, prema radu i proizvodima rada, a shodno tome i razlike u oblasti života koje su na njima izgrađene. Sve to, formira različite i suprotstavljene društvene položaje — u prvom redu, na jednoj strani radnih slojeva društva i, na drugoj sloja koji se uobičajeno naziva birokratijom. Kako su ovi društveni položaji međusobno uslovljeni i zavisni, to je i normalno zaključiti, da i u jednom i u drugom egzistiraju odnosi novog i starog društva. No, ipak nam se čini da, s obzirom na opštu prirodu i postojeća praktična ostvarenja, u društvenom položaju radnih slojeva pretežan je *socijalistički* momenat, koji je i »najzasluženiji« za socijalistički karakter tih društava. Nasuprot njemu, u položaju birokratije socijalističko je dato negativno — tj. kao mera ukinutog klasnog i, s obzirom na tu činjenicu kao i na suštinu ovoga sloja uopšte, mislimo, da je tamo pretežan elemenat starog društva. Ovi elementi starog prisutni u društvenom položaju radnih ljudi a *naročito birokratije* i jesu ona realna društvena snaga, koja preti potpunom restauracijom klasnih odnosa i, u poređenju s njom, eventualne intervencije izvana i tako zvane »ideološke diverzije« su sasvim bezazlena stvar. Uzgred da kažemo, ukoliko bi i došlo do takve restauracije ona ne bi sobom donela nikakve nove klase sem, ako se u novo ne računa, kombinacija elemenata položaja — već poznatih klasa.

Osnova socijalističkog elementa u položaju radnih masa kao i birokratije egzistira samo u okviru i kroz sadržinu koju daju praktična ostvarenja odnosa društvene svojine. Suprotno tome, bitnu sadržinu elemenata starog društva mogu činiti isključivo odnosi privatne svojine i prisvajanja. I jedan i drugi oblik svojine su baza društvenog života socijalističkih zajednica, predstavljajući istovremeno krajnji uzrok njihovog pozitivnog odnosno negativnog kretanja. Mišljenja, da negativno proizlazi iz navodnih »deformacija« socijalizma smatramo ne samo neozbiljnim — već i principijelno pogrešnim. Njima se samo zamagljuje ionako složena društvena situacija u kojoj svako »zakidanje« na odnosima društvene svojine ne može dovesti do ničeg drugog — do uspostavljanja njihovog »antipoda« tj. odnosa privatne svojine.

Za problem koji je u središtu pažnje naše rasprave, od posebnog je značaja utvrđivanje društvenog karaktera i oblika elemenata privatno-svojinskih odnosa, koji egzistiraju u životu socijalističkih društava. Smatramo, da su tamo u znatnoj meri prisutni privatno-svojinski odnosi pretkapitalističkih klasnih društvenih formacija. To najpre potvrđuje sistem lične zavisnosti ili

podložništva zastupljen u njihovoj celokupnoj realizaciji a posebno kod prisvajanja viška rada — tj. eksploatacije proizvođača. Zbog toga, pogrešno je takva »birokratska« društvena stanja kvalifikovati kao državno-kapitalistička, jer nemamo odgovarajuće odnose — tj. eksploataciju posredovanu razvijenom robno-novčanom privredom. Pre bi se moglo govoriti u prilog elemenata »državnog« feudalizma, kome priroda birokratskog društvenog položaja više odgovara. Međutim, pored pretkapitalističkih oblika, u postojećim elementima privatno-svojinskih odnosa prisutan je sitno-buržoaski i buržoaski oblik, koji je izgleda slabiji.

Nadamo se, da nema spora oko toga — da se u egzistirajućim elementima privatno-svojinskih odnosa birokratija veoma ugodno oseća nasuprot radnim masama koje nose breme te ugodnosti. Zbog toga je birokratija najviše zainteresovana za održanje i dalje razvijanje tih odnosa. Ali, pošto se oni sastoje iz istorijski različitih i između sebe suprotstavljenih oblika, to su interesi birokratije kao i njene težnje — veoma protivrečni. Onaj deo društvenog položaja birokratije, koji je proizvod privatno-svojinskih odnosa sistema neposrednog gospodstva i potčinjenosti, zainteresovan je za njihovo konzerviranje (ako ih je već nemoguće dalje razvijati), jer se, pravo rečeno, birokratija u okviru njih najbolje i najsigurnije oseća. Nasuprot njima, kao i društvenoj svojini, teže se razviti — bolje rečeno restaurirati u novom izdanju — sitno-buržoaski i buržoaski oblik »slobodnih« privatno-svojinskih odnosa, osobito ovaj poslednji koje predstavlja najviši stupanj u razvoju oblika privatne svojine. Naime, buržoaskom interesu u položaju birokratije odgovara težnja da, ne samo teret eksploatacije, već i odgovornost za uspeh proizvodnje prenese na preduzeće — tj. udruženu radnu snagu. Upravo, na osnovi egzistencije i razvoja privatno-svojinskih odnosa oslobođenih sistema lične zavisnosti, nužno nastaje i mora da nastane robno-novčano privređivanje kao odgovarajuće sredstvo posredovanja u ostvarivanju društvene podele rada i drugih odnosa društvenog procesa proizvodnje i reprodukcije života ljudi. Tek bi ovo kretanje moglo dovesti do državno-kopitalističkog društvenog stanja, u kome bi sloj koji nazivamo »birokratija« ustvari bio kolektivni »državni« kapitalista i vlasnik, a udruženi radnici u okviru preduzeća samo posednici — koji bi kao robni proizvođači bili eksploatisani posredstvom tržišta.[77] Ovakav od-

77) Primećujemo, da u uslovima državno-kapitalističkog odnosa, tj. odnosa birokratije kao kolektivnog državnog kapitaliste i stvarnog vlasnika na jednoj i, udruženih radnika preduzeća kao privatnih posednika na drugoj strani, svojinski odnos nije niti može biti potpuno oslobođen podložništva. Međutim, »nesloboda« kolektivne radne snage preduzeća (ili još i šire) je do te mere oslabljena, da se svela na prostu obavezu »danka« u obliku viška vrednosti, koji »država« prisvaja sebi svojstvenim instrumentima. Tada se može desiti da se prosečni profit i porez podudaraju, analogno uslovima »državnog« feudalizma gde su se renta i porez podudarali. (Vidi K. Marx: Kapital, III, str. 684, 685.)

nos imamo ostvaren u nacionalizovanom delu privrede nekih kapitalističkih zemalja. Međutim, »šanse« *takvog* kapitalističkog »razvoja« u socijalističkim zemljama su minimalne i to, ne zbog toga što mu se suprotstavljaju elementi pretkapitalističkih odnosa, već u prvom redu zbog snaga socijalizma koje će uspeti da savladaju sve ostatke starog društva — bez obzira na njihov istorijski oblik.

Prema tome, i u osnovi kakvih-takvih ostvarenja robno-novčanih odnosa u socijalističkim zemljama stoji društvena podela rada i privatno-svojinski odnosi oslobođeni sistema neposrednog gospodstva i potčinjenosti. Iza zalaganja za punije i dosledније ostvarivanje robno-novčanog privređivanja, u kome je zakon vrednosti osnovni regulator privrednih odnosa, stoji ustvari zalaganje za privatno-svojinske odnose sitnoburžoaskog ili buržoaskog tipa. Što se tiče protivnika robnog privređivanja — on se, uglavnom, javlja sa pozicija dve vrste: *jedna* želi konzervirati postojeće odnose podložništva, kao »birokratske« i privatno-svojinske, a *druga* teži razvoju odnosa društvene svojine. A to dalje znači, iz sukoba različitih oblika svojine i proizilazi praktična i teorijska dilema: za ili protiv robno-novčanog privređivanja tj. za ili protiv zakona vrednosti. Sigurno, da proizvodnja za tržište, koja se bazira na slobodnim privatno-svojinskim odnosima, predstavlja napredak u odnosu na »birokratsku« privatnu proizvodnju gde vladaju odnosi lične zavisnosti, ali ne i u odnosu na proizvodnju organizovanu i vođenu na osnovama društvene svojine. No, kao što smo videli, to vrlo malo zavisi od želja i nekog »slobodnog« opredelenja bilo praktičnih političara ili nekih mislilaca. Pomenimo još i to, da se ne smemo zbunjivati pojavom i tvrdnjom — kako i radnici »prihvataju« robno-novčano privređivanje. Oni to moraju, jer su zahvaćeni privatno-svojinskim odnosima i interesima — pa normalno i iluzijama u vezi sa robnom privredom, iako sve to najmanje odgovara njihovoj društvenoj prirodi i interesu.

Oko odnosa zakona vrednosti i planiranja u uslovima socijalizma stvorena je veoma nejasna situacija i to zahvaljujući, kako »pristalicama« tako i »protivnicima« robnog privređivanja. Za nas, to su određena sredstva, koja u svrhu svoje realizacije stvaraju i primenjuju odnosi u društvenoj proizvodnji i reprodukciji života ljudi. Tako je planiranje oblik sredstvo ostvarivanja neposredne društvenosti i kao takvo u istoj meri primenljivo u okvirima pojedinačne privatne svojine ili poseda, kao i u okvirima globalne društvene zajednice na bazi zajedničkog ili društvenog vlasništva. Suprotno njemu, robni oblik i zakon vrednosti su sredstva posredovanja u ostvarivanju društvenosti i društva i, kao takvi, odgovaraju potrebama slobodnog privatnog vlasništva ili posedništva, tj. situacijama gde primena svesne i planske akcije društva nije moguća i to, kako u okvirima odnosa unutar zajednica — tako i među njima. Dakle, s obzirom na odnose kojima služe, ova su sredstva (i sama međusobno is-

ključiva, i tamo gde ima i u meri u kojoj ima mesta za jedno — nema za drugo, drugim rečima, njihova primena je u neposrednoj zavisnosti od odnosa koji vladaju u proizvodnji. Radi toga, greše, kako oni koji od planiranja i zakona vrednosti prave dobre i ravnopravne »saveznike«, tako i oni koji od njih prave apsolutne »neprijatelje«, jer od šume ne vide drveće. Iza forsiranog sukoba zakona vrednosti i planiranja stoji ustvari sukob i međusobna isključivost određenih odnosa svojine. Zakon vrednosti i robni oblik uopšte javljaju se kao nužno sredstvo u određenim društvenim uslovima — kada je neposredno povezivanje nemoguće. Zbog toga, ako zakon vrednosti nećemo hvaliti, onda je nelogično kriviti ga za »nezgode« koje donose sobom određeni odnosi samog načina proizvodnje, a koje on — upravo — pokušava, makar naknadno, da ispravi. Naime, usred permanentnog nereda društvene proizvodnje koji je svojstven odgovarajućim odnosima, zakon vrednosti pokušava — makar naknadno — uspostaviti neki red.

U odnosima između socijalističkih zajednica vlada isto takva složenost — kao i unutar njih. I sve dok u stanju razvijenosti i karakteru unutrašnjih odnosa ima razloga za njihovu posebnu i nezavisnu egzistenciju, dotle će biti mesta »tuđinštini« — tj. privatno-svojinskim odnosima među njima.

NEKOLIKO KRITIČKIH NAPOMENA U VEZI S »MODELOM« ROBNE PROIZVODNJE, KOJI NAM SE NUDI KAO SOCIJALISTIČKI

Naš zadatak je pokušaj kritike jednog teorijskog modela koji, prema njegovim sastavljačima, još uvek nije doživeo svoju punu i doslednu praktičnu realizaciju. Kako nikakav teorijski »model« ne može nastati nezavisno od njemu odgovarajuće prakse i interesa — to naše razmišljanje, iako nema pretenzija da daje ocenu privrednog života nekog konkretnog društva, ipak se mora baviti stvarnim odnosima od opšteg značaja — a vezano za shvatanja koja pretenduju na rang jedne opšte teorije.

U zasnivanju teorije »socijalističke« robne proizvodnje polazi se od društvene svojine kao vladajućeg odnosa, u okviru koje proizvodnja i njeni činioci imaju socijalistički karakter, mada sve to nije ni izdaleka jasno definisano. Osnova od koje se polazi izgleda da ima tretman opšteg uslova koji, pored drugih, opredeljuje »socijalistički« karakter robnog privređivanja. Što se uzroka tiče, najčešće se navodi stepen razvijenosti proizvodnih snaga, društvena podela rada a, zatim, postojanje »socijalističkog« preduzeća kao samostalnog i nezavisnog subjekta privređivanja i samoupravnih odnosa. Dakle, svojinski odnosi isključuju se kao mogući uzrok, zašto su teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje, po svoj prilici, imali »jake« razloge. No, o problemu uslova i uzroka robnog privređivanja uopšte mi smo izložili svoje mišljenje, sada nas interesuju neki odnosi same robne privrede — dati u teoriji koju nameravamo kritikovati.

Jedan od glavnih napora teoretičara »socijalističke« robne proizvodnje je u nastojanju, da u strukturi robne vrednosti tako zvanog socijalističkog preduzeća utvrde kvalitativno nove odnose. Još na početku tvrdi se, da je ona sastavljena iz prenetog i novostvorenog dela (R=pv+nv)[78] što, razume se, nije ništa novo, jer se tu radi o jednom opštem odnosu koji stoji u strukturi vrednosti robe — bez obzira na to ko ju je proizveo. Odmah iza toga, u istom tekstu, kaže se: »Ako u ovom momentu zanemarimo problem akumulacije (o čemu će biti reči kasnije) onda uočavamo promenu u strukturi robne vrednosti u odnosu na onu koja je proizvedena u kapitalističkom preduzeću u tom smislu što se novostvorena vrednost javlja kao jedinstvena kategorija. Naime, ako se pretpostavi realizacija proizvedene robe po vrednosti, onda njena struktura R=mt+d pokazuje: prvo — da materijalni troškovi (mt) predstavljaju naknadu prenesene vrednosti utrošenih sredstava za rad i predmeta rada, a novostvorena vrednost (d) dohodak radnog kolektiva. Ne postoji, naime, društveni odnos, odnosno društvena klasa koja a priori, na bazi svojine, dobija dohodak — što bi uslovljavalo podelu nove vrednosti na najamninu i višak vrednosti.« Doista, teško je naći neki bolji primer akrobatike misli, gde se najobičnijim proizvoljnim frazama i zamenom imena rešavaju krupni problemi društvenog života.

Stavu, — da je dovoljno u mislima zanemariti problem akumulacije pa da nastane kvalitativna promena u pojavi stvarnog života tj. u strukturi robne vrednosti, naime, takva promena koja će novostvorenu vrednost socijalističkog preduzeća činiti »jedinstvenom kategorijom« — za razliku od one koja je proizvedena u kapitalističkom preduzeću, smatramo, da nije potreban nikakav poseban komentar. Međutim, osim činjenice, da se tu samo mislima nije moglo ništa promeniti, stoji i to — da, u okviru opšteg odnosa strukture vrednosti roba, novostvorena vrednost je uvek jedinstvena u odnosu na prenetu — mada, tako nešto, ne može smetati da ona unutar sebe bude podeljena. Dakle, potrebni su i drugi dokazi pored fraze o jedinstvu novostvorene vrednosti. U tu svrhu je upotrebljena i promena imena za delove u strukturi robne vrednosti navodnog socijalističkog preduzeća, koja se sada sastoji iz materijalnih troškova i dohotka preduzeća, a što nije bezazlena stvar. Naime, još je A. Smit, inspirisan pobudama buržoaskog klasnog interesa, pokušao da novostvorenu vrednost predstavi kao zbir dohodaka.[79] Marxov odgovor njemu, sasvim dobro dođe i kao odgovor teoretičarima »socijalističke« robne proizvodnje: »vrednost ne potiče iz nekog pretvaranja u dohodak, nego ona mora biti na licu mesta pre

78) Zbornik radova: Osnovi teorije dohotka i soc. rob. proizvodnje, Dr. T. Vlaškalić: Proizvodni proces u soc. pred., Rad (1970, 82. 2) ibid. . .

79) K. Marx: Kapital II, str. 315.

no što se može pretvoriti u dohodak, uzeti ovaj vid«.[80] Struktura vrednosti je data odnosima povodom rada koji su određeni oblikom svojine, dakle, odnosima u samom neposrednom procesu njena stvaranja. U razmeni proizvoda vrednost nastaje kao specifična pojava i realizira se, a tek posredstvom odnosa raspodele dobija oblik dohotka. Očigledno, pod novim imenom »dohotka preduzeća« želi se zaturiti svaki trag odnosima u stvaranju a samim tim i stvarnoj strukturi novostvorene vrednosti.

Sledeći »argument« za navodno jedinstvo novostvorene vrednosti socijalističkog preduzeća jeste verbalna tvrdnja, da ne postoji »društveni odnos, odnosno društvena klasa koja a priori, na bazi svojine, dobija dohodak«.[81] Ako odnose svojine u prvom redu čine stvarni odnosi ljudi povodom sredstava za proizvodnju, rada i proizvoda, a ne političke i pravne deklaracije, onda nam teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje nisu pružili nikakve dokaze u prilog svoje tvrdnje. Oni su nam, upravo, pružili dokaze za zaključke suprotne prirode. Šta se, na primer, može zaključiti iz podataka da od ukupnog neto proizvoda (100%) na višak rada otpada 70,5% a na lične dohotke proizvođača samo 29,5%.[82] Teško je poverovati u priče, kako proizvođači dobrovoljno pristaju na takav odnos u raspodeli njihovog rada i proizvoda. Naprotiv, mi smatramo, da ako neko prisvaja tako veliku količinu tuđeg rada mora istovremeno biti stvarni gospodar društvenog procesa proizvodnje, a to znači gospodar i stvarni vlasnik sredstava za proizvodnju, pa makar da je u političkim i pravnim dokumentima i drukčije zapisano. Jer, »nije kapital pronašao višak rada«, već »svuda gde jedan deo društva ima monopol sredstava za proizvodnju, mora radnik, bio slobodan ili ne, da radnom vremenu potrebnom za njegovo održanje dodaje i suvišno radno vreme da bi proizveo životne namirnice za vlasnika sredstava za proizvodnju«.[83] Ako je u pitanju proizvodnja za tržište onda se čitav proizvod javlja u obliku vrednosti, čija je struktura određena odnosima povodom rada i svojinom nad sredstvima za proizvodnju, dakle, odnosima u samom neposrednom procesu njena stvaranja. Odnosi raspodele su naličje odnosa u proizvodnji i njihova verna verifikacija. Radi toga, nelogična je tvrdnja teoretičara »socijalističke« robne proizvodnje, prema kojima je novostvorena vrednost jedinstvena *pre*, a nejedinstvena *posle* realizacije — kada se deli na lične dohotke proizvođača i višak rada. Ova podeljenost novostvorene vrednosti, kako oni kažu — posle realizacije (čitaj u raspodeli), nije ništa drugo do verna posledica stanja odnosa u procesu njenog stvaranja.

---

80) K. Marx: Kapital III, str. 753.
81) Zbornik radova: Osnovi teorije dohotka..., str. 82.
82) Dr. D. Dragišić: Položaj proizvođača u samoupravnom sistemu, Osnovi teorije dohotka i soc. rob. proizvodnje, Zbornik radova, str. 72.
83) K. Marx: Kapital I, str. 176.

Teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje mogu nam prigovoriti — kako mi ne uzimamo u obzir navodno »novi« karakter viška rada, jer ovaj po njima, ne samo da nije iznuđen unapred nekom svojinom, već se jedan deo vraća proizvođačima posredstvom akumulacije a drugi u obliku dohotka troše ostali korisni članovi društva. Međutim, zbog toga što jedan deo viška rada (čitaj viška vrednosti) ide u akumulaciju tj. pretvara se u nove troškove proizvodnje (čitaj kapital), a drugi deo troše »birokratija« i ostali neproizvodni slojevi u obliku dohotka, ne može promeniti ništa na tome »da je on ščvrsnuti neplaćeni rad, a isto tako ni njegovu veličinu, koja se određuje sasvim drugim uslovima«[84] — nego onim koje nam navode pomenuti teoretičari. U svim takvim situacijama »quid pro quo (brkanja) gde dohodak postaje izvorom robne vrednosti umesto robna vrednost izvorom dohotka«, gde se robna vrednost »pojavljuje kao 'sastavljena' iz različitih vrsta dohodaka«, a što je slučaj i kod teoretičara »socijalističke« robne proizvodnje, uvek se mogu postaviti ista ili slična pitanja.[85] Na primer? koji stvarni kriteriji određuju odnose, s jedne strane, u raspodeli novostvorene vrednosti (po njima »dohotka preduzeća«) na lične dohotke proizvođača i višak rada i, s druge, raspodelu samog viška rada? Ako je zakon vrednosti bitni regulator tih odnosa, kao što tvrde, na koji način on to sprovodi? Marxovi odgovori na postavljena pitanja su vrlo precizni i jasni, i teško je verovati da ih teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje ne mogu da shvate. I pored toga, oni nastoje da nam u zamenu za njih pruže verbalnost primamljivih fraza i lošu kovačnicu novih imena za stare stvari. Tako, na primer, uporno izbegavaju da višak rada nazovu viškom vrednosti, iako je to u uslovima robnog privređivanja njegov jedino moguć oblik. Lični dohoci proizvođača nisu oblik i izraz potrebnog rada, iako bi to bilo sasvim normalno s obzirom na to da na drugoj strani — čak i po njihovom priznanju — postoji višak rada. Ali, takvu, po nama jedino ispravnu logiku misli, oni svesno izbegavaju, jer bi ih ona dovela do priznanja o postojanju novostvorene vrednosti koja se sastoji iz vrednosti radne snage i viška vrednosti, a to je već opasno po »socijalistički« karakter njihove robne privrede. Umesto toga, teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje, pošto čak i ne žmureći prelaze preko svog sopstvenog mišljenja o vrednosnoj strukturi proizvoda rada, tvrde — kako je veličina ličnih dohodaka proizvođača (i drugih) određena ili treba da bude određena kvalitetom i kvantitetom njihova rada. Ispada, da su lični dohoci oblik vrednosti rada — tj. njegova cena. Zar se i ovde ne radi o poznatom imaginarnom izrazu »vrednost rada«, gde je pojam vrednosti ne samo potpuno iščezao — već se izopačio u svoju suprotnost. Ali, kod njih i

84) K. Marx: Kapital II, str. 315.
85) K. Marx: Kapital II, str. 310, 311.

to ima neki smisao, jer im omogućava da očigledno prisvajanje tuđeg rada kvalifikuju kao nagrađivanje prema radu.

U teoriji »socijalističke« robne proizvodnje susrećemo i tezu, da je egzistencija preduzeća kao posebnog i samostalnog robnog proizvođača — uslov i osnova radničkog samoupravljanja. Nama se čini, da takva samostalnost, po svojoj suštini, ne može biti drugo do privatna egzistencija, bilo u obliku vlasnika ili posednika i, prema tome, samoupravljanju radnika na globalnom društvenom planu ne može biti mesta. Jer, bez obzira na visok stepen solidarnosti moguć među radnicima, okvirima privatno-svojinskih odnosa oni su naterani na ponašanje u kome će dominirati borba za poseban — tj. privatni interes, te se radi toga oni neće mnogo razlikovati od drugih privatnih vlasnika ili posednika. Radnici udruženi u okviru preduzeća mogu biti posednici samo u državno-kapitalističkim uslovima. Inače, poznati su primeri kooperativnog oblika radničke svojine u okvirima vladajuće kapitalističke strukture, kada je ona samo jedan od mogućih oblika privatne svojine. Tada su radnici u položaju da budu svoj sopstveni kapitalista i kao takvi robni proizvođači. Međutim, dosadašnja praksa i njena ostvarenja nisu potvrdili pretpostavku razvoja kooperativnog oblika radničke svojine kao načina ukidanja kapitalističke. To, uostalom, na globalnom društvenom planu i ne bi bilo naročit napredak jer bi u suštini značio zamenu jednog oblika privatne svojine drugim. Ali, ako bi se negde i dogodio slučaj — da razvojem preovladaju kooperativni oblici privatne svojine radnika, sigurni smo — da bi takva situacija skoro istog trenutka dovela do udruživanja radnika i njihove svojine na globalnom društvenom planu, tj. do stvaranja društvene svojine, a tu je i kraj njihove samostalnosti i slobode kao robnih proizvođača — jer je onda robno privređivanje suvišno i nepotrebno. Dakle, do pravog radničkog upravljanja vodi samo put ukidanja svih oblika privatnog vlasništva, pa čak i onog koje bi se formalno moglo tretirati radničkim. Prema tome, kooperativni oblik radničke svojine nema i ne može imati nikakve istorijske perspektive. Dosledno radničko samoupravljanje — tačnije upravljanje može postojati: prvo, samo u okvirima odnosa društvene svojine — tj. svojine udruženih proizvođača globalnog društva i, drugo, ako je istovremeno i jedinstveno ostvareno u okviru preduzeća i cele društvene zajednice — zahvatajući sve bitne oblasti života ljudi.

Što se tiče drugih »dokaza« u prilog »socijalističkog« robnog privređivanja, kao što su oni oko motiva i rentabilnosti proizvodnje gde se prezentira tako zvana »dohodna stopa«, zatim, »stvarno koštanje« robe kao cena koštanja u sistemu »samoupravne« robne privrede, dobitak i gubitak itd., nisu ništa drugo do često obična terminološka zbrka ili u boljem slučaju — opet samo nova imena za stare stvari.

Na kraju, mogli bismo zaključiti, da koncept robne proizvodnje koji nam se nudi kao socijalistički, sadrži sva obeležja pro-

izvoda sitno-buržoaskog interesa i svesti. Želi se, naime, privatna proizvodnja i privatno prisvajanje a s njim i odgovarajuće robno-novčano privređivanje, ali bez nezgoda i loših posledica po privatne vlasnike i proizvođače. Što bi Marx rekao: hteli bi ukinuti papu a zadržati katolicizam. Teoretičari »socijalističke« robne proizvodnje stvarne protivrečnosti, očigledno nesocijalističkog društvenog života, nastoje rešiti lepo sročenim frazama i terminima o socijalizmu — gde su se doista pokazali veoma »produktivnim«. Dakle, ono što nije stvarno postignuto — treba postići jezičkim fikcijama — na taj način što će se stvarima promeniti njihovi pravi nazivi, tj. »realne protivrečnosti, koje nisu realno rešene, treba rešiti frazama«.[86] I ovde bi Marxova primedba sasvim dobro došla — da, ako se stvarno društveno kretanje može unaprediti a njegove neprilike razrešavati otklanjanjem izraza koji loše zvuče — zamenom za druge — bolje, onda bi sasvim dovoljno bilo obratiti se naučnim institucijama za jezik i zatražiti od njih novo izdanje rečnika.[87]

86) K. Marx: Teorije o višku vrednosti, knjiga III, str. 98.
87) K. Marx: Kapital I, str. 440, fusnota br. 26 (ili Beda filozofije)

GANDHIJEV POJAM SKRBNIČKOG SOCIJALIZMA: JEDNA HINDUISTIČKA UTOPIJA

Robert Kragalott

U. S. A.

Nedavna stogodišnjica rođenja Mahatme Gandhija pobudila je novi interes za Gandhijev pojam skrbničkog socijalizma.[1] Gandhi je bazirao svoju teoriju socijalizma na tradicionalnim hinduističkim vjerskim i socijalnim vrijednostima. Njegov je skrbnički program pozivao na dobrovoljno odricanje bogatstva i zemlje u korist siromašnih, decentralizaciju, samodostatnost i samoupravnost sela, kućnu i sitnu industriju te »novi humanizam osnovan na apsolutnoj privrženosti nepohlepnosti, nenasilju i istini.«[2] Iako većina indijskih političara i učenjaka odobrava Gandhijev pojam skrbništva, manji broj kritičara, napose komunista, dokazuje da su Gandhijeve ekonomske teorije neupotrebljive u borbi za savladavanje ekonomskih bolesti koje ugrožavaju indijsko društvo.[3] Kakvo je značenje Gandhija za suvremenu Indiju? Namjera mi je da u ovom članku prikažem razliku između idealnih implikacija Gandhijevog skrbničkog socijalizma i njegovog odnosa prema aktualnoj izgradnji socijalizma u Indiji.

Odmah bi na početku trebalo primijetiti da su u Indiji potpuno nevažna ekonomska pitanja koja pobuđuju većinu socijalističkih pokreta diljem svijeta. U Indiji ne postoji značajna kapitalistička klasa. Industrijski proletarijat je krajnje slab. Prevladavajući oblik posjeda je mala parcela zemlje obrađena pri

1) Među knjigama Mahatme Gandhija o skrbničkom socijalizmu najvažnije su: M. K. Gandhi, **Socialism of My Conception,** Bombay: Bharatuja Vidya Bhavan, 1966; M. K. Gandhi, **Towards Nonviolent Socialism,** Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1957.

2) M. W. Fisher i J. V. Bondurant, **Indian Approaches to a Socialist Society,** Berkeley, California: University of California Press, 1956, str. 38.

3) E. M. S. Namboodiripad, **The Mahatma and the Ism, New Delhi,** 1959, str. 111—117.

mitivnim, neefikasnim seljačkim ralom. Stoga Indija nije toliko suočena s problemom raspodjele bogatstva koliko s problemom stvaranja bogatstva. Indiji je potreban brz ekonomski razvoj koji bi podigao životni standard uz minimum ljudske patnje.

Malo ima indijskih lidera koji negiraju da je neka od formi socijalizma bezuvjetno potrebna za razvoj pravednog ekonomskog sistema koji bi eliminirao krajnju bijedu u indijskom društvu. Pitanje koje treba obraditi je oblik socijalizma koji najviše odgovara potrebama Indije. Indijski komunisti, koji predstavljaju gotovo deset posto glasova, traže da ekonomski razvoj što prije započne nacionalizacijom svih sredstava proizvodnje i raspodjele. Oni navode izvanredna dostignuća Sovjetskog Saveza koji je udvostručio svoje industrijsko bogatstvo u zadnjih deset godina i dostigao mjesto druge najveće industrijske zemlje u svijetu. U svom je nedavnom govoru jedan indijski komunist izjavio:

»Narod Indije želi brz ekonomski razvoj. Narod se ne boji komunizma, jer je mase pogođene glađu i siromaštvom teško impresionirati argumentima o gubljenju lične slobode, posebno zato što komunizam našim susjedima pruža hranu, zaklon, odjeću, socijalno osiguranje i obrazovanje djece. Mi komunisti pitamo takozvanu socijalističku vladu: 'kako nam brzo možete dati zemlju, industrijalizirati našu domovinu, obrazovati našu djecu i podići naš životni standard?«[4]

Indira Gandhi, predsjednik Indijske vlade, nedavno je pobijedila u borbi za očuvanje vlasti protiv grupe starih konzervativaca u Kongresnoj stranci. Indira Gandhi sada je na čelu većinske vlade čiji opstanak ne ovisi više od podrške komunista i drugih manjih ljevičarskih partija. Indijski su komunisti uvijek jasno davali do znanja Indiri Gandhi da mora nacionalizirati strane banke i vanjsku trgovinu, razdijeliti zemlju siromašnim seljacima, usvojiti proradničku politiku i učvršćivati prijateljstvo sa Sovjetskim Savezom. Nadalje, mladi socijalisti Kongresne stranke traže od Indire Gandhi da objavi vremenski fiksirani program socijalističke reforme. Do sada se Indira Gandhi opravdavala time što joj grupa starih konzervativaca nije dozvoljavala da realizira Manifest Kongresa o ekonomskim reformama. U sadašnjem trenutku indijske povijesti Indira Gandhi je u kušnji. Ako joj ne uspije da riješi opću nezaposlenost i agrarno pitanje, napustit će je mladi socijalisti i komunisti. I kao što je urednik novina *Times of India* napisao: »Sve je ovisno o brzini kojom će Indira Gandhi definirati svoju politiku, načiniti plan akcija realizacije te politike i uvjeriti javnost da će najzad doći do prekida s lakomislenim životom prošlosti.«[5]

---

4) Govor Hirena Mukerjee, komunističkog predstavnika u **Lok Sobha** indijskog Narodnog parlamenta, novembra 1969.

5) **Times of India**, 4. 11. 1969.

Izgleda da će Indira Gandhi ubrzati korak socijalističkih reformi kao jedan od pokušaja oživljavanja indijske ekonomije. Treba pažljivo ocijeniti garancije da ubrzani socijalizam ne degenerira u totalitarizam. Nesumnjivo je da Indira Gandhi želi nastaviti putem demokratskog socijalizma i industrijske modernizacije za što se zalagao njen otac, Jawaharlal Nehru. Istovremeno Indira Gandhi ne želi povrijediti mnogobrojne odane sljedbenike skrbničkog socijalizma Mahatme Gandhija. Dobro poznati, vrlo omiljeni i visoko cijenjeni socijalistički vođe Jayaprakaš Narayan i Vinoba Bhave snažno su se suprotstavili putu industrijske i urbane modernizacije Indije. Oni i dalje zastupaju Gandhijevu ideju da su i zapadna i ruska industrijska civilizazija u osnovi materijalističke i destruktivne za ljudsku harmoniju i međusobne odnose. Za njih spasenje Indije počiva na oživljavanju tradicionalnih hinduističkih vjerskih i socijalnih vrijednosti među koje pripadaju ekonomija bazirana na kućnim radionicama i kooperativno-seoski način života. Za njih je Gandhijev skrbnički socijalizam baziran na samoporicanju individualizma mnogo superiorniji zapadnom idealu slobodnog pojedinca koji teži svojim nezavisnim ciljevima i ambicijama na štetu drugih. Indija ne smije prihvatiti dehumanizirani zapadnjački model industrijalizacije. Jedini način da se indijski narod izbavi iz bezdanog siromaštva je raspodjela zemlje u kooperativne seoske zajednice zajedno s razvojem kućnih radionica.

Kako se Indira Gandhi može suprotstaviti sljedbenicima Gandhijeve koncepcije skrbničkog socijalizma? Vjerujem da je neophodno da nastavi proces industrijske modernizacije, ali i da potakne agrarnu reformu i razvoj kooperativnih seoskih općina. Kao predsjednik Indije, Indira Gandhi mora sagledati golemu moralnu snagu skrbničkog socijalizma. Razmotrimo sada detaljnije socijalističku misao Mahatme Gandhija.

Nasuprot nekim indijskim učenjacima a posebno indijskim komunistima koji su to osporavali, Mahatma Gandhi je uveo socijalizam u Indiju kao jedan aspekt nenasilne borbe protiv engleske kolonijalne vladavine. Gandhi je objelodanio svoj zahtjev u novinama *Harijan* od 20. 4. 1940.:

»Tvrdio sam da sam socijalist mnogo ranije no što su oni koje poznajem u Indiji priznali svoju vjeru. Moj mi je socijalizam izgledao prirodan. On je proizašao iz moje nepokolebljive vjere u nenasilje. Ni jedan čovjek ne bi mogao biti aktivno nenasilan a da ne ustane protiv socijalne nepravde. . . [6]

Socijalizam je lijepa riječ. U socijalizmu su svi članovi društva jednaki, nitko nije niži, nitko nije viši. Usuđujem se primijetiti da je osnovni zakon prirode da Priroda proizvodi dovoljno za potrebe čovječanstva i kada bi svatko uzimao onoliko koliko mu je dovoljno i ništa više, ne bi bilo siromaštva na ovom

6) **Harijan**, 20. 4. 1940.

svijetu. Kažem da vi i ja nemamo nikakvih prava na ono što imamo dok milioni siromašnih ne budu bolje obučeni i bolje nahranjeni. Vi i ja moramo uskladiti naše potrebe i čak poduzimati dobrovoljna gladovanja da bi se omogućilo njegovanje dojenčadi te hranjenje i oblačenje stanovništva.«[7]

Socijalistička literatura nije imala značajnijeg utjecaja na Gandhija. Među značajnim utjecajima na njegovu koncepciju nenasilja i skrbničkog socijalizma mogu se navesti: Henry David Thoreau, *Essays on Civil Disobedience;* Lav Tolstoj, *Kraljevstvo božje je u nama;* John Ruskin, *Unto This Last; Sermon on the Mount; i Bhagavad Gita.*[8]

1920. godine, kada je Gandhi preuzeo rukovođenje indijskim Narodnim kongresom, transformirao je u dva pravca nacionalni pokret za oslobođenje. Prvo, uveo je visoko uspješnu tehniku nenasilja i civilne neposlušnosti. Drugo, transformirao je indijski nacionalizam — od malog pokreta koji su sačinjavali zapadnjački odgojeni intelektualci — u masovni pokret koji prihvaćaju milioni neobrazovanih. Iako je bio zapadnjački obrazovan, iako je prihvatio britanske manire, Gandhi je postupno napustio zapadnjačke ideje i odjeću te postepeno iznalazio svoju istinu u staroj hinduističkoj tradiciji. Zadržao je samo najneophodnije vlasništvo, bio je ogrnut jedino tkaninom oko pasa, hodao je pješice od sela do sela, meditirajući, posteći, propovijedajući nenasilje, zalažući se za socijalnu pravdu skrbništva. Poštovali su ga milioni seljaka i gradskih radnika jer je govorio da ne bi bilo dovoljno izvojevati slobodu od britanske vladavine. Unutar Indije također mora biti promijenjen odnos bogatih i siromašnih. Bogataš mora gledati na sebe kao da je skrbnik svoga brata i dobrovoljno darovati svoje bogatstvo za dobrobit siromašnih. Gandhi je bazirao svoju doktrinu skrbništva na slavnim stihovima starog indijskog teksta *Išopanišad.* »Sve što je u univerzumu, prožeto je Bogom. Prvo se treba odricati da bi se kasnije uživalo. Ne čezni za tuđim bogatstvom.«

Gandhi je pisao: »Drugim riječima, u prvom redu sve mora biti podređeno Bogu i tek se tada pojedinac može koristiti ali ne radi sebičnog uživanja već u svrhu božjeg stvaranja i to prema svojim striktnim potrebama i nikako više. Dakle, ne bi se smjelo priželjkivati ono što pripada drugom«.[9]

Gandhi je vjerovao u ideal pravedne raspodjele. Pravedna raspodjela znači da svaki čovjek ima sredstva da zadovolji sve svoje prirodne potrebe. Naročito svakom mora biti osigurana ishrana, dolična kuća u kojoj će živjeti, dovoljno tkanine da pre-

---

7) M. K. Gandhi, **Socialism of My Conception,** str. 3, 45—46.

8) H. T. Muzumdar, »Mahatma Gandhi's Economic Theories«, **Modern Review** (decembar 1967.), str. 385.

9) Pyarelal, **Mahatma Gandhi: The Last Phase,** Ahmedabad: Navajivan, 1958, str. 624.

krije svoje tijelo, adekvatna medicinska njega i mogućnosti za obrazovanje djece.[10]

Ako je pravedna raspodjela bit socijalizma, tada je Gandhi socijalist. Kada su indijski marksisti napadali njegovu koncepciju kao nerealnu i neprimjenljivu, Gandhi je naglašavao da je skrbništvo bazirano na socijalističkim principima koji bi doveli do toga da bogati i siromašni zajedno uživaju bogatstvo nacije u miru i bratstvu.

Ipak je istina da Gandhi nije bio socijalist u smislu u kojem je socijalizam skrasio Karl Marx. On je vjerovao da klasni rat nije neizbježan i da nije neophodno da kapital i rad budu međusobno antagonistički. Osim toga, ne bi nikako bilo poželjno ni pravedno da se narodu oduzme imovina. Dosljedan svom osnovnom stavu nenasilja, Gandhi je nastojao da postigne socijalističku jednakost putem dobrovoljnog preobraćenja srca bogatih.

»Ideal koji želim ostvariti nije eksproprijacija vlasništva privatnih vlasnika već ograničavanje njihovog uživanja da bi se uklonilo svo siromaštvo, nezadovoljstvo i velika razlika koja danas postoji između života i okoline bogatih i siromašnih«.[11]

Gandhi je tvrdio da sposobni i talentirani bogataši ne bi smjeli biti sputavani u zgrtanju i posjedovanju bogatstva jer bi takvo ograničavanje ozbiljno smanjilo ljudsku slobodu i štetilo društvu. Sposobna i nadarena osoba bi trebala biti slobodna u stvaranju bogatstva ali bi ograničenjem lične imovine i životnog standarda trebala dobrovoljno prepustiti veći dio svog bogatstva kao zalog za dobrobit zajednice.[12]

U tom bljesku sjajnog proročanstva Gandhi je dotakao problem obnavljanja nejednakosti koje dovodi do uspona nove privilegirane klase u socijalističkim zemljama. Gandhi je upozorio da će uvijek — nakon što se uklone postojeće nejednakosti u bogatstvu — i dalje ostati problem obnavljanja nejednakosti koje proizlaze iz različitih mogućnosti i nadarenosti pojedinaca. Gandhi je pisao: »Bilo bi moguće ukloniti nejednakosti nasilnom eksproprijacijom. Ali to ipak ne može izjednačiti seljaka i princa. Ostaje nedodirnut problem ponovnog javljanja nejednakosti koje proizlaze iz prirodnih razlika u talentu i sposobnosti raznih ljudi. Nemaju svi iste sposobnosti. Nisu svi na istom stupnju inteligencije; stoga će neki moći da steknu više, a neki manje. Talentirani ljudi će imati više i upotrebljavat će svoje sposobnosti u tu svrhu. Upotrebljavaju li dobronamjerno svoje sposobnosti, obavljat će posao zajednice. Takvi ljudi su skrbnici Dopustio bih nadarenima da steknu više; ne bih ograničavao njihove sposobnosti. Ali glavni dio njihovih uvećanih stjecanja mora biti upotrijebljen za dobrobit zemlje upravo kao što zarade

---

10) Harijan, 30. 1. 1937; M. K. Gandhi, **Socialism of My Conception**, str. 278—280.

11) **Young India**, 21. 11. 1929.

12) **Harijan**, 25. 8. 1940.

svih očevih sinova koji privređuju odlaze u zajednički obiteljski fond.«[13] »Čak i ako se nejednakosti u bogatstvu uklone silom, problem obnavljanja nejednakosti koje rezultiraju iz različitih ličnih mogućnosti i nadarenosti pojedinaca opet će se pojaviti. Ako najbolji talenti nisu bodreni i podržavani u vjeri da će biti upotrijebljeni za najviše interese društva, ponovo će doći do izražaja mogućnosti izdizanja privilegirane klase. Jedini je odgovor na problem stare nejednakosti da se talentirani pojedinci dobrovoljno preobrate i usvoje moralne principe skrbništva,«[14]

Gandhi je vjerovao da će biti potreban prijelazni period da se bogati preobrate moralnim principima skrbništva. Kada bi velika većina ljudi bila preobraćena, skrbništvo bi bilo uključeno u zakon a njegovo bi djelovanje regulirala država.[15] Gandhi je iskreno vjerovao da ljudi moraju reagirati na apel upućen njihovim dušama. No ako bi se pokazali neosjetljivi na poziv upućen razumu, u igru bi trebalo uvesti oružje nenasilne nekooperacije. Prema Gandhijevim riječima: »Pretpostavimo da zemljoposjednik eksploatira svoje zakupce tako da sebi prisvaja veći dio plodova njihova truda. Ako bi vlasnik zemlje odbio da prihvati princip skrbništva zakupci bi odbili da obrađuju zemlju a javno bi mišljenje bilo usmjereno protiv eventualne upotrebe štrajkolomskog rada. Vlasnik ne može sam obrađivati zemlju, pa će morati udovoljiti zahtjevima svojih zakupaca«.[16]

Gandhi se zalagao da se metoda nenasilne nekooperacije upotrijebi protiv kapitalističke eksploatacije industrijskih radnika. Planirao je industriju kao udruženo poduzeće u kojem su kapital i rad su-upravljači za društvo. Umjesto da razmišljaju o ekskluzivnim pravima i da se angažiraju u klasnom ratu, vlasnici industrije i radnici bi morali surađivati u kreiranju bogatstva za dobrobit društva.[17] Ako bi vlasnici odbili da predaju veći dio svojih profita u vidu zaloga za dobrobit društva, ako bi odbili da plate rad adekvatnom nadnicom, Gandhi je rekao radnicima da je tada njihovo pravo i moralna dužnost kao su-upravljačima da organiziraju nenasilne štrajkove. Rekao je radnicima da budući da su oni vlasnici industrije u istoj mjeri kao i kapitalisti, oni kao su-upravljači moraju promatrati interese društva kao svoje vlastite. Zbog toga bi trebali štititi društvo od kratkovidne lakomosti kapitalista. S druge strane, ako radnici primijene nenasilan štrajk radi poboljšanja svog životnog standarda, zahtjevi štrajkaša ne smiju biti štetni za zajedničku dobrobit.[18]

---

13) Pyarelal, **Mahatma Gandhi: The Last Phase**, str. 623—624.

14) Ibid., str. 626.

15) **Harijan**, 31. 3. 1946.

16) Pyarelal, **Mahatma Gandhi: The Last Phase**, str. 627.

17) **Harijan**, 7. 9. 1947.

18) M. K. Gandhi, **Socialism of My Conception**, str. 189—198, 204—205, 207, 217—219

Godine 1918. Gandhi se nepokolebljivo posvetio metodi borbene nenasilne nekooperacije da bi došao do pojma skrbništva. U to je vrijeme upotrebljavao hindijsku riječ *satyagraha* da bi njome označio nenasilnu metodu. *Satya* znači istinu, dušu, što je Gandhi izjednačavao s ljubavlju; *agraha* znači snagu. Njegova ideja *satyagrahe* je značila da bi protivnik mogao biti pridobijen ljubavlju, strpljenjem i apelom na ljudsko dostojanstvo, a ne primjenom sile. Unaprijed zaključiti da su neki protivnici nesposobni za poštenje znači krivo ih optužiti za nehumanost. *Satyagraha* priznaje humanost svakog protivnika i nastoji ga prisiliti da djeluje na način dosljedan vlastitim latentnim ljudskim idealima poštenja i časti. Gandhi je vjerovao da je moguće postići dobrovoljno preobraćanje protivnika samo ako bismo odagnali strah i mržnju iz svog bića i ako bismo se s protivnikom ophodili uljudno i strpljivo čak i onda ako bi on ugrožavao ne samo našu slobodu i imovinu već i sam naš život. Učio je svoje sljedbenike da se nikada ne opiru hapšenju i da nikada ne vraćaju udarac. Iznesen u ovom smislu, *satyagraha* je jasno aktivan, determiniran pokušaj da se putem ljubavi i apela na ljudsko poštenje promijene protivnikov stav i vjerovanja.[19]

Razvivši svoj pojam *satyagrahe*, Gandhi je nastavio tokom cijelog svog života pokušajima da sve više razvija unutrašnju snagu, nesebičnosti i samodisciplinu neophodnu da bi se podnio teret nenasilne borbe protiv nepravde. On se odrekao materijalnih udobnosti i obavio se odjećom svećenika i povremeno poduzimao duge postove koji su bili vezani uz dosljedne metode *satyagrahe*. Postajao je sve više i više blistava, vitalna i utjecajna ličnost — jedna od najistaknutijih ličnosti u povijesti.

Gandhi je prvi puta upotrijebio svoju koncepciju *satyagrahe* kada je lično upravljao štrajkom tekstilnih radnika u Ahmedabadu 1918.[20] Jednom uvjeren u opravdanost radničkih traženja za povišenje nadnice i poboljšanje uvjeta rada, Gandhi je lično započeo pregovore s poslodavcima i nastojao da postigne mirnu i poštenu nagodbu. Vlasnici tvornica, međutim, odbiše da se pokore pritisku jednog outsidera. Povrh toga, bio je odbijen Gandhijev prijedlog da se spor podvrgne arbitraži. Nakon toga je dao radnicima uvodne upute o nenasilju i zatražio od njih svečano obećanje da neće raditi dok vlasnici dobrovoljno ne pristanu na arbitriranje pravednosti traženja za povišenje nadnica. Svakog dana tokom tri tjedna predvođeni Gandhijem, radnici su mirno prolazili ulicama noseći adekvatne natpise. Gandhi je na masovnim mitinzima govorio radnicima i zainteresiranim građanima i dnevno izdavao pamflete. Jedan od vođa štrajka je zapisao: »U otprilike tri tjedna, demoralizacija se uselila među ra-

19) M. K. Gandhi, »Science of Satyagraha«, **Young India**, 5. 11. 1919.

20) Definitivna studija o ulozi Mahatme Gandhija u štrajku u Ahmedabadu je knjiga Erika H. Eriksona, **Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence**, New York: W. W. Norton and Company, 1969.

dnike koji su štrajkali. Neki se od njih počeše kolebati. Govorili su da nemaju hrane ni za sebe ni za svoje obitelji. Ujutro 12. 3. 1918. na mitingu štrajkaša Gandhi je objavio nešto neočekivano. Izjavio je da neće dotaći hranu sve dok radnički zahtjevi ne bu du ispunjeni. To je bio prvi Gandhijev post zbog jednog društvenog pitanja u Indiji. Post je naelektrizirao radnike i podigao njihov moral. U međuvremenu, na drugoj strani, vlasnici tvornica su bili dirnuti i počeli su se brinuti kad se post otegao puna tri dana. Potrudili su se da nađu izlaz. Nakon četiri dana pristali su na arbitražu i Gandhi je prekinuo post. Princip i postupak arbitraže bili su tako prvi put u toj zemlji uvedeni u industrijskim odnosima. Gandhi je tom prilikom izjavio radnicima Ahmedabada da to nije bila njihova pobjeda već trijumf pravde i zbog toga pobjeda za obje strane«.[21]

Ne bezrazložno, mnogi su industrijalci i veliki zemljoposjednici bili zaprepašteni i zastrašeni Gandhijevim pokušajima da se provođenje skrbništva iznudi borbenom nenasilnom nekooperacijom. Tokom dugih godina borbe za indijsku nezavisnost Gandhi je došao do zaključka da bi bilo nerazumno udaljiti imućne klase čija je podrška neophodna da se postigne nezavisnost. Na taj način on je postepeno pročišćavao koncepciju socijalnog skrbništva čvrsto ga bazirajući na hinduističkim vjerskim i socijalnim tradicijama. U tom je obliku Gandhijevo skrbništvo dobilo podršku bogatih i siromašnih u indijskom krajnje rascjepkanom društvu.[22]

Da bi se shvatilo zašto je skrbništvo uspješno funkcioniralo čak do današnjih dana potrebno je razumjeti prirodu nekih važnih tradicionalnih vjerovanja i shema ponašanja u indijskom društvu. Znamo da kastinski sistem potencira klasnu strukturu indijskog društva. Uglavnom su zakonodavnost i pokušaji promjene postepeno potkopavali kastinski sistem; no još su otpornije na promjene bile tradicionalne vjerske vrijednosti, oblici društvenog ponašanja indijskog društva. Indijskom društvu je svojstven splet uzajamnih odnosa među kojima su, za naše potrebe, najvažniji oni koji su bazirani na davanju i primanju milostinje.[23]

Pojam milostinje je dio baštine staroindijskih moralnih pravila i jedan od osnovnih aspekata indijske religiozne *dharme* (moralna dužnost). Stari hinduistički tekst *Mahabharata* je naročito naglašavao da samo dobrotvorna raspodjela bogatstva može omogućiti ljudima da ispune svoju *dharmu*. Hinduistički religiozni klasici ne samo da su zahtijevali od bogataša da osnuju i potpomažu dobrotvorne institucije nego su i naročito naglašava-

---

21) H. T. Muzmadar, op. cit., str. 389.

22) E. M. S. Namboodiripad, **The Mahatma and the Ism**, str. 111—117. i str. IX—XII.

23) Vidi na pr. P. V. Kane, **History of Dharmasastra**, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1941.

li potrebu davanja milostinje od strane pojedinaca direktno drugim pojedincima. Stare hinduističke knjige su isticale zaslugu koju dosežu oni koji daju milostinju čestitim brahmanskim svećenicima i asketama *(sanyasi)* kao i onima iz najnižih slojeva socijalne strukture — nedodirivima, prostim radnicima *(sudrama)*, deformiranima i bolesnima. Nedodirivima i *sudrama* je bila *dharma* da služe onima iz viših klasa; za uzvrat su mogli zahtijevali od svojih gospodara — bez gubitka samopoštovanja — odbačene stvari i hranu.[24]

Pojam *dharme* je u indijskoj misli direktno vezan za pojam *karme* kojim se iskazuje da dobrim izvršavanjem *dharme* primjerene vlastitoj kasti pojedinac osigurava sebi viši položaj u slijedećem životu. Na takav način, umjesto stimuliranja promjene i socijalne mobilnosti prema gore, tradicionalni hinduizam je njegovao duh prihvaćanja svoje dužnosti i svog mjesta u socijalnoj strukturi. Kao što je za imućnog važno ispunjenje njegove *dharme* davanja milostinje, tako je za siromašnog ispunjenje njegove *dharme* primanja milostinje. Hinduizam upućuje siromašne da prihvate svoj niski položaj u životu, obećavajući viši socijalno-ekonomski položaj u slijedećem životu. Ali hinduizam ne poučava bogate da budu zadovoljni; hinduizam oprašta njihovu težnju za bogatstvom sve dok se jedan dio daje za milostinju.

Međutim u ranim dvadesetim godinama hinduistička koncepcija društva bila je osporena novim idejama koje su potekle od male grupe indijskih intelektualaca. Među novim idejama socijalizam je imao prodoran efekt jer je zahtijevao jednakost kao suprotnost hijerarhijskom društvu. 1920. godine je bila osnovana indijska Komunistička partija a uskoro zatim brojne socijalističke partije. Prije toga, kao što smo iznijeli, Gandhi je inicirao sindikalni i seljački pokret. U isto vrijeme dok je Gandhi razvijao svoju koncepciju skrbništva, mnogi su politički svjesni Indijci shvatili da, bez obzira na viziju za bolji život indijskog naroda koju tko od njih ima, postoji malo nade da se to postigne dok Indija ne bude slobodna od kolonijalne vlasti. Oni su vjerovali da je pokretu za nezavisnost neophodna ideologija koja bi privukla masovnu podršku siromašnih, radikalnih socijalističkih intelektualaca kao i bogatih koji su opterećeni tradicionalnim socijalnim vrijednostima. Gandhi je sam shvatio da bi trebalo usavršiti svoj pojam skrbništva tako da premosti razlike između tradicionalnog hinduističkog i novog socijalističkog pogleda na socijalnu strukturu Indije.[25] Prvo, Gandhi je tvrdio da je pravi socijalist jer pojam skrbničkog socijalizma naglašava da bi svi trebali živjeti na jednakoj ekonomskoj razini, da bi se bogati — dobrovoljno ograničavajući svoju imovinu i životni

---

24) **Ibid.**, str. 116—120.

25) H. Kabir, »Gandhiji and the India Revolution«, **The Visva-Bharati Quarterly** (Santiniketan 1949.), str. 212—219.

standard — trebali odreći svog bogatstva za dobrobit zajednice. Socijalisti su, međutim, vjerovali da Gandhi nije istinski socijalist jer je **tvrdio da nije** moguće ni poželjno ukinuti klasne razlike u Indiji. Gandhi je rekao delegaciji indijskih komunista: »Ako hoćete da se kapital uništi, ako želite ukinuti kapitaliste nikada nećete uspjeti.«[26] Rekao je delegaciji bogatih zemljoposjednika: »Namjera mi je da dirnem vaša srca i preobratim vas tako da možete zadržati sve svoje privatno vlasništvo radi brige o vašim najamnicima i da ga upotrebljavate prvenstveno za njihovu dobrobit. Ali u slučaju da se desi nepravedan pokušaj da vam oduzmu vaše posjede, naći ćete me kako se borim na vašoj strani.«[27]

Na taj način, putem ideala skrbništva s bogatim i siromašnima, koji žive u dobrovoljnoj zajednici, Gandhi je iznašao novo vjerovanje u tisućgodišnje carstvo koje je tako uspješno privuklo siromašne seoske mase. U isto vrijeme Gandhi je privukao sebi i pokretu za nezavisnost kapitalističke i zemljoposjedničke klase. Ne samo da je priznao opravdanim status bogatih nego je podigao njihovu ulogu u nacionalnoj borbi i u indijskom društvu sve dok su se smatrali skrbnicima. Nadalje, naglašavajući da bogati moraju davati siromašnima, Gandhi je ponovo formulirao tradicionalni hinduistički pojam milosrđa koji su prihvaćale bogate klase.

Svojim stavom prema siromašnima Gandhi je učvrstio sigurnost imućnih klasa. Bio je protiv nasilne revolucije i zahtijevao da siromašni »vole« bogate skrbnike. To je argumentirao time što bogatstvo pripada društvu u cjelini, a skrbnici su zaduženi za upotrebu bogatstva na opće dobro svih u indijskom društvu.[28]

Uprkos Gandhijevim argumentima mnogi indijski intelektualci a pogotovo socijalisti, oštro su kritizirali ideju skrbništva. Nehru je bio jedan od najžešćih u svojim kritikama. Njegovo opiranje bilo je koncentrirano na tri glavne tačke:[29]

Prvo, on nije vidio ničeg novog u Gandhijevoj koncepciji skrbništva. Rekao je Gandhiju da sve religije, na ovaj ili onaj način, pozivaju bogate da budu milosrdni prema siromašnima. Taj religiozni stav ima korijen u starom svijetu gdje je jedino izbavljenje iz bijede bila nada u bolji drugi svijet.

Drugo, Nehru je u pismu upućenom Gandhiju postavio otvoreno pitanje: »Da li je razumno dati neograničenu snagu i bogatstvo pojedincu i očekivati od njega da ga u potpunosti upotrebljava za javno dobro? Jedva da bi čak i Platonovi filozofi-vladari mogli dostojno podnijeti taj teret. Platon im je oduzeo

---

26) M. K. Gandhi, **Towards Nonviolent Socialism**, str. 159.

27) Jawaharlal Nehru, **Towards Freedom**, Boston: Beacon Press, 1958. str. 325.

28) M. K. Gandhi, **Socialism of My Conception**, str. 253—254, 274—278.

29) Jawaharlal Nehru, **Towards Freedom**, str. 143,320—323.

imovinu jer je znao da im se u tome ne može vjerovati. Dopuštam da može biti izuzetnih pojedinaca koji su milosrdni i koji bi dijelili svoje bogatstvo sa siromašnima, ali sigurno je apsurdno graditi cijelu teoriju skrbništva na tih nekoliko dobronamjernih ljudi. U najvećem dijelu, to su krhka ljudska bića koja misle samo na svoje lično dobro i napredovanje.«

Treće, Nehru je prigovorio da je bilo paradoksalno za Gandhija što se toliko brinuo za siromašne, a istovremeno je podržavao socijalne ostatke starog poretka koji su cijelo vrijeme omogućavale stvaranje tolike bijede za siromašne. Mnogi od bogatih zemljoposjednika su nepravedno uzeli zemlju od zaduženih seljaka, a sada, zaključivao je Nehru, ti bi trebali biti oni koji bi za siromašne bili skrbnici u indijskom društvu. Efekt je uglavnom bio promašen uprkos tim kritikama. Na primjer, za vrijeme boravka u zatvoru 1942.—44. iz pažnje prema Nehruu i drugim socijalistima, Gandhi je čitao *Kapital* Karla Marxa. Na kraju tog podviga strpljivosti, on je napisao: »Mislim da sam to mogao bolje napisati, — naravno — uz pretpostavku da sam imao onoliko slobodnog vremena za proučavanje koliko ga je imao Marx.«[30] Kada je Nehru insistirao da socijalizam bude put koji će Indija slijediti nakon borbe za oslobođenje, Gandhi je odgovorio da je uvijek zagovarao socijalizam za Indiju. »Ja sam socijalist. Skrbništvo je socijalizam.«

Premda se nisu slagali s Gandhijem, Nehru i socijalisti su shvatili da je borba za oslobođenje primarni zadatak. Stoga su se socijalisti uzdržavali prečestog napada na Gandhija jer je on bio neophodan u održavanju jedinstva cijelog pokreta za nezavisnost.

Tokom svih dugih godina borbe za nezavisnost Nehru je usko surađivao s Gandhijem i bio je Gandhijev izričiti izabranik za nasljednika. No, bilo je dubokih razlika u mišljenju između ta dva čovjeka.[31] Dok je Gandhi vjerovao u nenasilje kao osnovni životni princip, Nehru je u nj vjerovao kao u sredstvo pokatkad korisno u posebnim okolnostima. Svojim naučnim i svjetovnim umom Nehru je prigovarao Gandhijevoj metodi miješanja religije i politike. Dok je Gandhi svoju poruku umotavao u simbole tradicionalnog hinduizma, Nehru se izražavao modernim i zapadnim pojmovima. Povrh svega, među njima je postojala značajna razlika u pogledu ekonomske politike. Nehru nije odobravao Gandhijevo nepovjerenje prema mehanizaciji ni njegovo zanimanje za predilačku kućnu proizvodnju. On je vjerovao u industrijalizaciju Indije i u izgradnju velikih hidroelektričnih brana. Osim toga, on se zalagao za državno vlasništvo ili kontrolu ključne industrije, za oštro graduirane poreze na prihode i na-

30) H. T. Muzumdar, op. cit., str. 386.

31) P. D. Kaushik, »Non-Gandhian Influences on Pre-independence Ideology of the Indian National Congres«, **The Modern Review,** (oktobra 1962.), str. 274—279.

sljede i dalekosežne agrarne reforme. Gandhijevo pouzdanje u odricanje i u dobrovoljnu upotrebu bogatstva kao fonda za manje bogate činilo se Nehruu odviše idealističko i odviše neprimjenljivo. Želio je da Indijski narodni kongres usvoji program radikalnih socijalnih reformi kao bitan dio svoje platforme. Uz pomoć drugih socijalista iz organizacije, Nehru se nadao da će pridobiti cijeli Kongres za socijalistička vjerovanja. Dok je Gandhi bio živ, Nehru u tome nije uspio.

U predvečerje nezavisnosti Gandhi je, međutim, konačno od lučio da se približi ideologiji Nehrua i socijalista. Publicirao je konačan stav pod naslovom *Praktična formula skrbništva* koji je ponovo definirao pojam skrbništva.[32]

1. Skrbništvo predstavlja sredstvo transformacije sadašnjeg kapitalističkog poretka društva u poredak u kojem će svi biti jednaki. Ne pruža milost kapitalizmu, ali zato pruža priliku sadašnjoj posjedničkoj klasi za vlastiti preobražaj. Temelj mu je vjera da ljudska priroda nikad nije van dohvata spasenja.

2. Ne priznaje nikakvo pravo privatnog posjedovanja imovine osim ukoliko to društvo dopušta za svoju vlastitu dobrobit.

3. Ne isključuje zakonsku regulaciju posjedovanja i upotrebe bogatstva.

4. Na taj način prema skrbništvu reguliranom od strane države, pojedinac neće moći zadržati ili upotrijebiti svoje bogatstvo za sebične zadovoljštine ili u raskoraku s interesom društva.

5. Upravo kao što je predviđeno utvrđenje pristojnog minimuma za nadnicu, tako isto treba utvrditi maksimum prihoda koji može biti dopušten bilo kojoj osobi u društvu. Razlika između takvog minimalnog i maksimalnog prihoda mora biti umjerena i pravedna i promjenljiva od vremena na vrijeme u svrhu ukidanja razlike.

6. Za vrijeme Gandhijevog ekonomskog poretka karakter proizvodnje će biti određen socijalnom potrebom a ne ličnim hirom ili pohlepom.

Jasno je iz Nehruove kritike da je Gandhijev koncept skrbničkog socijalizma bio neprovediv i nerealan. Gandhijeve ekonomske teorije su bile utopističke, ne djelotvorne. Izgradnja demokratskog socijalizma u suvremenoj Indiji nije moguća isključivo Gandhijevim sredstvima samodostatnih seoskih zajednica, sitne seoske industrije, kućnog predenja i tkanja i distributivne pravde osnovane na dobrovoljnom odricanju bogatstva i zemlje u korist siromašnih. Njegova je poruka bila poruka tradicionalne hinduističke vjerske i socijalne prošlosti. Kada bude zadobivena nezavisnost novi vođe s različitim pogledima, filozofijom svjetovnog socijalizma, bit će potrebni da vode Indiju prema industrijskoj i urbanoj modernizaciji.

---

32) M. K. Gandhi, Socialism of My Conception, str. 289—290.

Ako je Gandhijev ekonomski program bio odbačen u korist krupne urbane industrijalizacije osnovane na neprestanom planiranju i kontroli od strane države, ako se Indija razvija u državu blagostanja s planiranim aktivnostima koje zahvaćaju sve sfere, što je tada ostalo od Gandhijeve koncepcije skrbničkog socijalizma? Iako su njegove ekonomske ideje bile odbačene a njegove se nenasilne političke metode više ne smatraju korisnim ni efikasnim, ostala je jedna važna sfera indijskog života gdje je Gandhijevo učenje zadržalo aktualnost. Vlada Indire Gandhi potiče i zakonski odobrava osnivanje *Gramdana*, seoskih kooperativa. Koncepcija skrbništva Mahatme Gandhija je glavna misao u ideologiji pokreta *Gramdan*. *Gramdan* doslovno znači »seoska zemlja dana na dar«. Iako je prva svrha pokreta bila da se sakupi i raspodijeli zemlja onima koji je nemaju, nedavno je bio proširen njegov doseg u pokušaju da se uklone neminovna zla kapitalizma i urbanog industrijskog društva putem osnivanja egalitarnih, samoupravnih, samodostatnih seoskih *gramdan* kooperativa.[33] Danas postoji oko deset hiljada *gramdan* sela u Indiji.[34] *Gramdan* pokret su 1952. inicirali Vinoba Bhave i Jayaprakaš Narayan, vodeći učenici suvremenog skrbničkog socijalizma. Dok je pohvalno što je pokret *gramdan* pružio mogućnost mnogim siromašnim seljacima da obrađuju dobivenu zemlju, ipak su kooperative *gramdana* izolirana mala imanja na ogromnom potkontinentu utonulom u bijedu gdje je samo mali broj zemljoposjednika bio sklon da razdijeli dio svoje zemlje u humanitarne svrhe.

Bez obzira na pokret *gramdan* i značajnu ulogu koju je odigrao u borbi za nezavisnost, osnovna ostavština Mahatme Gandhija Indiji i svijetu je ta što je bio veliki moralni učitelj. Njegovi će ideali i moralne vrijednosti uvijek biti značajni. Moralne vrijednosti kao nenasilje, ljubav, bratstvo, kooperacija, odricanje, politički ideali kao sloboda, demokracija, mir; socijalni ciljevi kao uklanjanje siromaštva, ukidanje kastinskih razlika, emancipacija žena, jedinstvo svih nacionalnih grupa i zajednica, jednakost, zabrinutost zbog uspona nove privilegirane klase — to su bili nerazdvojni dijelovi njegova života i učenja. Gandhijevo učenje je bilo inspiracija za mase siromašnih indijskih seljaka i radnika da se bore za oslobođenje od spona socijalnog, ekonomskog i političkog ugnjetavanja. Masa siromašnih gledala je na njega kao na svog spasitelja i zaštitnika. Svako suvremeno društvo treba velike moralne učitelje kao što je bio Mahatma Gandhi da bi pobudili socijalnu svijest bogatih i uspjeh u borbi da se nadiđu problemi nasilja, siromaštva i patnje u svijetu.

---

33) Jayaprakaš Narayan, **Towards a New Society**, New Delhi: Congress for Cultural Freedom, 1958., str. 38.

34) **Thimes** of India, 20. 10. 1965.

VIJETNAMSKA REVOLUCIJA I MARKSISTIČKA FILOZOFIJA

Shingo Shibata

Tokio

Ako zastupam nazor, da se oko vijetnamskog rata, filozofijski gledano, vodi borba između materijalizma i idealizma, onda time nipošto ne dovodim u sumnju, da ima idealističkih *filozofa*, koji podržavaju vijetnamski narod. Materijalistička zbiljnost samog vijetnamskog rata jest ta, koja utječe na idealističke *filozofe*, jača demokratske i materijalističke elemente njihovih shvaćanja te se konačno i u njihovom djelovanju mora odražavati na materijalistički način. Citiram Russellovu tvrdnju, da se hod povijesti odlučuje u Vijetnamu. Prema tome je djelovao Russell, kada se zauzeo za osudu ratnih zločina američkog imperijalizma putem internacionalnog suda i — konzekventno njegovoj savjesti kao filozofa — javno otpužio američki imperijalizam.[1] Francuski egzistencijalist Jean Paul Sartre preuzeo je predsjedništvo u tom »Russellovom sudu«, među čije je članove spadala i Simone de Beauvoir.[2] Američki filozof John Sommerwille (profesor na California-Western-Univerzitetu i predsjednik Američkog društva za proučavanje dijalektičkog materijalizma) sazvao je 10. aprila 1967. nacionalni tribunal u New Yorku a i sam je u jednom članku iznio optužbu protiv agresije u Vijetnamu.[3] I Howard Parsons (dekan Filozofskog fakulteta Univerziteta Bridgeport i zamjenik predsjednika istog društva) podigao je u nekoli-

1) B. Russell, War Crime in Vietnam, 1967.

2) Optužba i osuda Sartreova pri tom sudskom procesu i u filozofijskom su pogledu značajne. Usp. Das Russell-Tribunal, izd. Komitet za istraživanje američkih ratnih zločina u Vijetnamu, Tokio 1967—68, 2 toma (na japanskom).

3) J. Sommerville, The U. S. Constitution and the Vietnamese War, 1966. (typescript).

ko svojih spisa optužbu protiv američkog imperijalizma.[4] U Japanu je augusta 1967. bio putem japanskog komiteta za istraživanje američkih ratnih zločina u Vijetnamu sazvan »Tokijski tribunal«, pred kojim je filozof Yoshishige Kazai održao obuhvatnu optužnicu. Tome je tribunalu pripadao i prof. Risaku Mutai. Kosai je osudio rasno umorstvo u Vijetnamu i sa filozofijskog stanovišta te je problem Vijetnama proglasio kamenom kušnje za filozofiju.[5]. Ja sâm sam prošlih šest godina uz svu nedostatnost učinio što je bilo do mojih snaga, kako bih agresijski rat u Vijetnamu javno osudio. Za podršku vijetnamskog naroda osnovao sam Alice-Herz-fond mira i bavio se značenjem vijetnamske revolucije za filozofiju i društvene znanosti.[6]

Da je Russell kao senior analitičke filozofije, da su Sartre i Simone de Beauvoir kao zastupnici egzistencijalizma osudili američki imperijalizam, odista valja krajnje pozitivno ocijeniti, a na to se ipak nadovezuje i očekivanje, da će marksistički i idealistički filozofi ubuduće preći još jače u jedinstvene akcije u antiimperijalističkoj borbi. No važnije od aktivnog učešća malobrojnih idealističkih filozofa u osudi vijetnamske agresije jest, da pretežna većina marksističkih filozofa ne shvaća, koje značenje imaju osuda agresije u Vijetnamu i vijetnamska revolucija *za filozofiju*, da oni otuda u tom pogledu zaostaju daleko iza takvih zastupnika idealizma kao što su Russell i Sartre. Jesu li primjerice filozofi iz socijalističkih zemalja u borbi protiv agresije u Vijetnamu i iz solidarnosti s vijetnamskim narodom na bilo kojem mjestu uzeli riječ *kao filozofi*, Postoje li ikakve publikacije, u kojima su oni obrađivali filozofijsko značenje vijetnamske revolucije? Koliko ja znam ne egzistira niti jedna jedina publikacija ove vrste, ma koliko to bilo zaprepašćujuće. Ja sâm sam u povodu simpozija »Čovjek i društvo u znanstveno-tehničkoj revoluciji«, što ga je aprila 1968. organizirala češka Akademija znanosti, iskusio, da je moj prijedlog predavanja na temu »Vijetnamski rat i znanstveno-tehnička revolucija« bio od organizatora odbijen s obrazloženjem, da ta tema nema ništa zajedničkog sa simpozijem a osim toga bi povrijedila prisutne američke filozofe. Koje su pozitivne doprinose za osudu američkog

---

4) N. L. Parsons, May the People Judge: Some Moral Issues in the U. S. Government's Vietnam War, 1967. (typescript). Parsons je i sastavljač odlične pjesme, u kojoj daje izraza svojoj žalosti za Ho Chi Minhom: H. L. Parsons, Ho Chi Minh: Good-by and Welcome, 1969 (typescript). I američki marksistički filozof De Grood bavio se u jednom radu borbom protiv vijetnamskog rata te je u toj svezi izvršio kritiku Nove ljevice. David H. De Grood, Lenin and the New Left, 1970 (Praxis).

5) Usp. Genocid — dokumentacija Tokijškog tribunala, izd. japanski komitet za istraživanje američkih ratnih zločina u Vijetnamu, Tokio 1968. Vidi i Y. Kazai, Philosophie am Scheideweg, u: sv. 1 Iwansmi-biblioteka »Filozofija«, Tokio 1968 (na japanskom).

6) Usp. S. Shibata, Vietnam und Fragen der Ideologie, Tokio 1968. I Vijetnamski dnevnik, Tokio 1969. (japanski).

imperijalizma, njegove ideologije i agresije u Vijetnamu dali naposljetku jugoslavenski filozofi, koji ipak nastupaju s aspiracijom, da kritiziraju »staljinizam« i bore se protiv birokratizma u socijalizmu? Koliko je meni poznato, ni jedan jedini. Što se može reći za filozofe socijalističkih zemalja, moglo bi pogađati i marksističke filozofe Zapadne Evrope. I u Kini, gdje je filozofijsko istraživanje putem »velike proleterske kulturne revolucije« gotovo sasvim podleglo, nema nikakvog istraživanja o značenju vijetnamske revolucije, njenoj općevažnosti i njenim naročitostima s vidika marksističke filozofije ili, da se uzme šire, s vidika marksističkih društvenih znanosti. Nipošto se dakle ne može reći, da je velika većina marksističkih filozofa u sadašnjici već u dovoljnoj mjeri shvatila »kvintesenciju« svog vremena.

No koje su probleme marksističke filozofije postavili vijetnamski narod i partija radnog Vijetnama, dakle sami nosioci vijetnamske revolucije i preko toga vijetnamski filozofi?

Hoće li se shvatiti ono karakteristično marksističke filozofije u Vijetnamu, onda se mora ponajprije ukazati na to, da je egzistencija filozofa i samo filozofijsko istraživanje u toj zemlji neodvojivo vezano s borbom, u kojoj se radi o životu ili smrti, — ranije protiv agresije francuskog i japanskog imperijalizma, danas protiv američkog imperijalizma, tako da između filozofije i politike, između filozofa i političke organizacije, partije avangarde, neka dioba rada u lošem smislu uopće nije mogla istom nastati pa obje strane tvore organsko jedinstvo. Naročita uloga intelektualaca pod uvjetima kolonijalne vladavine a uz ostalo i okolnost, da je građanska akademija ostala nerazvijena, morale su odvesti do toga, da su filozofijski mislioci Vijetnama od početka ovog stoljeća istovremeno bili društveno aktivni i da su bili revolucionari. Nije bilo niti jednog jedinog »marksističkog filozofa«, koji se izolirao od zadataka revolucije. »Neki 'marksist' kao knjiški crv nije postojao u Vijetnamu. Studij na temelju marksističke literature bio je uz to zabranjen od kolonijalnog režima.«[7] To je pak vijetnamskim marksistima donijelo prednost, da su oni stalno morali povezivati općevažnost marksizma-lenjinizma s posebnostima vijetnamske revolucije te su je kroz to razumjeli. Praksa i teorija Ho Chi Minha pokazuje, da je općevaljanost marksizma-lenjinizma potpuno usklađena s naročitostima Vijetnama.

Na ovome mjestu ići ćemo ukratko u teorijski doprinos, što ga je Ho Chi Minh dao marksizmu.[8] Pri tome prije svega valja istaknuti, da je on dalje produbio i razvio lenjinističke teorije u vezi s nacionalnim i kolonijalnim pitanjima. Postoji vrlo malo

---

7) Nguyen Khanh u Nguyen Nghe, La pensée philosophique et sociogique depuis 1917, u: La nouvelle critique, mart 1962.

8) Usp. S. Shibata, Ho Chi Minh kao mislilac, u Rekishi-Hyoron (Historijski pregled), dec. 1969. (Japan).

marksista, koji su od rođenja iskusili život u nekoj kolonijalnoj zemlji, koji su osim Vijetnama poznavali mnoge druge kolonijalne i ovisne zemlje iz praktičkog iskustva a uz to upoznali i život u najrazličitijim imperijalističkim zemljama. Ni Lenjin nije imao ta iskustva. Malobrojnim marksistima, koji su posjedovali takva iskustva, pripadao je Ho Chi Minh, i to mu je omogućilo, da pitanje nacionalnosti i kolonija još dalje konkretizira. Ho Chi Minh je pisao: »Imperijalizam je sada dosegao gotovo stadij znanstvenog dovršenja. Da bi podjarmio proletere kolonija, koristi on bijele proletere. Tada on izigrava proletere jedne kolonije na račun onih druge kolonije. Naposljetku se on oslanja na kolonijalne proletere, da bi održao vlast nad bijelim proleterima.«[9]

Što Ho Chi Minh u ovome prikazu razjašnjava, jest *opća sveza* između imperijalizma i kolonija odnosno kolonija međusobno. No istovremeno je on ukazao na to, da svaka kolonija ima *svoje posebnosti.*

»Iako se pučanstvo kolonija posvuda u istoj mjeri izrabljuje i podjarmljuje, ipak je njegov duhovni, privredni i politički razvitak drugačiji u svakoj regiji. Annam i Kongo, Martinique i New-Cardnia nemaju izuzev siromaštva ništa jedni s drugima zajedničko.«[10]

Japan je prije rata bio imperijalistička zemlja s kolonijama, danas je on ovisan o američkom imperijalizmu, ali Japanci žive u monopolnokapitalističkoj zemlji. Iz vlastitog iskustva poznaju oni samo u maloj mjeri život pučanstva u kolonijalnim i ovisnim zemljama. Problemi ovih zemalja pri ruci su njima u prvom redu na temelju pojmova ili teorija, tako da su oni lako skloni takoreći jednobojnom prikazu. Ho Chi Minha je naprotiv put vodio iz francuske kolonije na američki kontinent. On je imao mogućnost, da međusobno uspoređuje različite kolonijalne i ovisne zemlje. Time je bio u stanju, shvatiti probleme ovih zemalja u njihovoj općosti i ujedno u njihovim posebnostima. Karakteristično za Ho Chi Minha bilo je, da je on već vladao dijalektičkim načinom mišljenja, kojim je on pravilno mogao shvatiti ono opće i istovremeno ono posebno.

Do kojeg ga je stanovišta ovaj dijalektički način mišljenja odveo u političkom pogledu? To ponajprije proizlazi iz proglasa nezavisnosti Demokratske Republike Vijetnam, što ga je koncipirao Ho Chi Minh. Ideje osnovnih prava čovjeka, demokracije i prava na revoluciju, kojima je on poklonio najveću moguću pažnju, usidrio je on uvlačenjem nacionalnog pitanja u ideji »prava nacije« i već je rano izložio misao »Self-reliance«-a i »samostalnosti i neovisnosti«. Uz to mogao se on samostalnim kritičkim

9) Ho Chi Minh, Indo-China and the Pacific, 1924, Selected Works, Vol. I, 1960, p. 78.

10) Ho Chi Minh, Some Considerations on the Colonial Question, 1922, se. Works, vol. I., 1960. str. 12.

držanjem suprotstaviti kako modernom revizionizmu, što osporava, od marksizma-lenjinizma otkrivene opće zakone, u odnosu imperijalizma spram kolonijalnih i ovisnih zemalja, kao i modernom dogmatizmu, koji poriče nacionalne posebnosti.

Ovdje kratko skicirano izvođenje misli Ho Chi Minha, no prije svega iz toga vidljiva dijalektika općeg i posebnog karakteristična je za sve vijetnamske marksističke teoretičare i filozofe. Pod tom pretpostavkom dade se ono karakteristično sadašnje marksističke filozofije u Vijetnamu sabrati u slijedećih pet točaka.

Prvo: Samo je po sebi razumljivo da je dijalektički materijalizam filozofijski svjetonazor vijetnamskih marksista. Ipak je pažnje vrijedno, da se u metodologijskom pogledu naročita vrijednost pridaje »materijalističkohistorijskoj dijalektici« (Pham Nhu Cuong) i ta se metoda prigodice prilagođava borbi protiv američkog imperijalizma. To sam čuo u razgovoru s pukovnikom Ha Van Lau-om, koji je razgovor na mene ostavio trajni utisak[11]. Pham Nhu Cuong, direktor Instituta za filozofiju Demokratske Republike Vijetnam, na ovaj se način izjasnio o ovoj metodi:

»Materijalistička i historijska dijalektika nama je pomogla, da nadvladamo apstraktni jednostavni, na kvantitetu i materijalno-tehničkim faktima bazirani način ocjenjivanja i da zadobijemo znanstveni, svestrani i konkretni način ocjenjivanja odnosa snaga između našeg naroda i imperijalizma SAD-a. Sve nas to dovodi do slijedećeg zaključka: Američki imperijalizam bogat je dolarom, oružjem; on posjeduje veliki ekonomijski i vojni potencijal. No on nije jak, jer on pokazuje mnoge temeljne slabosti u političkom i vojnom pogledu, kako na bojnim poljima Vijetnama, tako i u svijetu uopće.«[12]

I Truong Chinh naglasio je važnost dijalektičke metode.

»Važni problem, s kojim se razračunava naša partija, jest iskorištavanje protivurječja u taboru neprijatelja revolucije, — protivurječja, što opstoje između različitih imperijalista ili imperijalizma i klase feudalnih posjednika kao i između posjednika međusobno. Odvagnuti ova protivurječja, povećati ih i istovremeno učvrstiti tabor revolucionarnih snaga, od velikog je značenja za pravac strategije ... Dalje, za usmjerenje strategije ne manje važni problem sastoji se u tome, da se revolucionarne snage u onom trenutku, u kojem neprijatelj svoj uspjeh drži osiguranim, koncentriraju na njegovu najslabiju točku.«[13]

Primjena dijalektike nije ograničena samo na političku i vojnu borbu vijetnamskog naroda. Tehnička revolucija, socijalis-

11) Vidi Vijetnamski dnevnik, nav. mjesto, str. 25—31.

12) Pham Mhu Cuong, Ansprache auf dem Philosophischen Kongress der DDR, u: Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, Berlin 1968, str. 84.

13) Truong Chinh, Forward along the Path charted by Karl Marx, 1963, pp. 83—84.

tičko industrijaliziranje poimaju se kao problemi, pri kojima valja riješiti *protivurječja između čovjeka i prirode.* I tada, kada subjekt i objekt, individuum i zajednica, um i osjećaj, nacionalna i internacionalna područja, duhovni i materijalni podstrek, produktivne snage i produkcijski odnosi, državna moć i produkcijski odnosi dolaze do riječi, svjesno se pokušava, ova pitanja shvatiti dijalektički.[14] Nažalost nije mi bilo moguće, dobiti u ruke literaturu, iz koje proizlazi, kako se sistematski sada razvija marksistička filozofija u Vijetnamu, pa ipak visoki niveau radova Tran Duc Thao-a[15], koji djeluje kao profesor na Hanojskom univerzitetu, daje zaključiti svakako na visoko stanje istraživanja dijalektike od strane vijetnamskih filozofa.

Drugo: Važna misao, koja je iznesena na III kongresu partije radnog Vijetnama (1960), jest teza, da se socijalistička revolucija sastoji od tri elementa, naime iz revolucije produkcijskih odnosa, tehničke revolucije i ideologijsko-kulturne revolucije. S obzirom na revoluciju produkcijskih odnosa pažnje je vrijedno, da se pod time ne razumije samo promjena odnosa posjeda produkcijskih sredstava, nego i promjena sistema upravljanja i razdiobe.[16] To znači, da promjena odnosa posjeda stvaranjem socijalističkog vlasništva sama još nije dovoljna. Poželjno je, da se princip demokratskog centralizma pravilno primijeni i u upravljanju.[17] Princip demokratskog centralizma mora se dakle probiti u načinu produkcije i u samim produkcijskim odnosima. Demokracija time nije za marksističke filozofe Vijetnama neki pojam, što pogađa samo političku nadgradnju, nego princip, koji se mora provesti do u produkcijske odnose i u privredu.[18] Jamačno nije potrebno nikakvo daljnje objašnjenje, da se ovaj princip demokratskog centralizma u produkcijskom procesu, u produkcijskim odnosima kvalitativno razlikuje kako od birokratsko-centralističkog sistema socijalističke izgradnje karakterističnog za Staljinovo vrijeme tako i od njegove opreke, decentralističkog sistema, pomoću kojeg bi se u izvjesnoj mjeri htjelo pos-

---

14) Le Duan, On the Socialist Revolution in Vietnam, vol. II, 1955, str. 204; vol. III. 1967, str. 11, 38—40. 108. 180. Pri tome se radi o zbirci Le Duanovih govora, koji zaslužuju veliku pažnju, budući da pokazuju, kako se izuzetno marksistička teorija i filozofija presađuju u Vijetnamu.

15) Tran Duc Thao, Phénoménologie et materialisme dialectique, Paris 1951. Isti, Le 'noyeau rationnel' dans la dialectique hégélienne, u: La Pensée, febr. 1965.

U prvospomenutom djelu kritizira se Husserlova fenomenologija i suprotstavlja se dijalektičkom materijalizmu, pri čemu se daleko nadmašuje niveau tada prevladavajuće marksističke filozofije Staljinovog kova te radu pripada originalnost i kao koncepciji marksističke filozofije. On obuhvaća 368 stranica. Posljednje navedeno djelo izvrsno je istraživanje o Hegelovoj »Fenomenologiji duha« i pokazuje točno shvaćanje Marxovih »Ekonomijsko-filozofskih manuskripata«.

16) Troung Chinh, isto, str. 51.

17) Le Duan, isto, vol. II, str. 81.

18) Troung Chinh, isto, str. 73.

tati podanikom zakona vrijednosti. Isto kao i na Kubi i u Koreji i u Vijetnamu postoje u teoriji socijalističke izgradnje autohtoni elementi, koje će trebati detaljno istražiti.

Treće: U pogledu autohtonosti u shvaćanju socijalističkih produkcijskih odnosa posebno je interesantno, da radnička partija Vijetnama pridaje veliku važnost tehničkoj revoluciji i u tome nakon revolucije produkcijskih odnosa vidi srž socijalističke revolucije. Važna teza marksističkog pogleda na svijet sastoji se dakako u tome, da »rad čini povijest«.[19] Konzekventno su visoki stupanj razvitka načina produkcije, velika industrija i kao jedan od njenih dijelova tehnička revolucija, oni što čine povijest i čovjeka. Naravno da se tehnička revolucija ne odvija neovisno o čovjeku. Njen je nosilac upravo čovjek, masa, dok ona sa svoje strane ponovno formira novog čovjeka i novu masu. Tehnička je revolucija prije svega usmjerena na to, da razvitkom produktivnih snaga promijeni odnos između čovjeka i prirode i odnos između ljudi uzajamno«.[20] Ova se tehnička revolucija sigurno neće dati ozbiljiti pomoću »svemoći radnika« i »potcjenjivanja specijalista«, kako to tvrdi moderni dogmatizam. »Znanost i tehnika«, kazao je Le Duan, »jesu vrijedni kapital čovječanstva. Naša partija vidi u njima važne pogonske snage za ubrzavanje socijalističke revolucije. Partija visoko cijeni znanstveno-tehnički kadar.«[21] Vijetnamski marksisti ipak ne potpadaju pod tehnokratske teorije, kakve se djelomice mogu primijetiti kod modernog revizionizma, nego pravilno ističu ujedno i ulogu masa u tehničkoj revoluciji. »Tehnička je revolucija poput svake druge zadatak masa. Ona se mora provoditi s duboko zahvaćajućom promjenom svijesti i ideologije masa.«[22] S tog vidika pravilno se upućuje i na zadatke sindikata pri tehničkoj revoluciji. »Da bi dali svoj doprinos pogonskom upravljanju i vođenju privrede, moraju sindikati osvijestiti radnike s obzirom na važnost tehničke revolucije, dovesti ih do sigurnog razumijevanja partijske linije tehničke revolucije i objasniti im njihovu vlastitu klasnu poziciju u tehničkoj revoluciji.«[23] Već je bilo ukazano na Lenjinovo shvaćanje o svezi između velike industrije i demokracije. Pri izgradnji socijalizma u Vijetnamu tehnička se revolucija isto tako organski povezuje s demokracijom u produkcijskom procesu. »Da bi se dosegla nova dioba rada, moramo mi organizaciju produkcije i upravljanje usko povezati s tehničkom revolucijom«, pisao je Le Duan.[24] Tehnički je niveau u Vijetnamu za sada još nizak, a tehnička je revolucija jednostavno usmjerena na prijelaz

19) Le Duan, isto, vol. III, str. 156.

20) Isto, vol. III, str. 12.

21) Le Duan, isto, vol. III, str. 209.

22) Isto, vol. II, str. 35.

23) Le Duan, Role of the Vietnamese Working Class and Tasks of the Trade-Unions at the Present Stage, Hanci 1969.

24) Le Duan, On the Socialist Revolution in Vietnam, Vol. III, str. 199.

od ručnoga na strojni rad. Pa ipak će se mehaniziranje morati razvijati do automatiziranog mehaniziranja i dalje do automacije, a tehnička revolucija mora imati perspektivu znanstveno tehničke revolucije. Truong Ching je pisao:

»Znanstveno-tehnička revolucija što sada posvuda u svijetu napreduje dosegla je stadij, koji je za čovječanstvo od velikog značenja. Iskorištavanje atomske energije, osvajanje svemira, silni uspjesi u kibernetici i u biologiji dali su odgovore na mnoga filozofijska pitanja a čovječanstvu otvorili novu perspektivu njegove vladavine nad prirodom.«[25]

U pogledu znanstveno-tehničke revolucije ukazuje se i na značenje duhovnog rada. »Mi priznajemo vrijednost rada ruke, ali ne smijemo zbog toga nisko cijeniti rad glave«.[26] Iako ostale industrijski uznapredovale socijalističke zemlje prestižu Vijetnam pri sadašnjem stanju njegove znanosti i tehnike, može se reći, da on ipak ni u čemu ne zaostaje pri procjeni što gleda unaprijed.

Vijetnam je agrarna zemlja, i u takvim zemljama postoji zbog velikog učešća sitnih posjednika u pučanstvu opasnost malograđanskog radikalizma, pa i onda ako se radi o socijalističkoj zemlji. Lenjin je u svoje vrijeme pisao o Rusiji: »U zemlji s pučanstvom, u kojem sitni posjednici imaju silnu prevagu nad čisto proleterskim elementima, neizbježno će nastupiti razlika između proleterske i malograđanske revolucije, i od vremena do vremena ona će krajnje oštro nastupiti.«[27] Ova je opasnost nažalost u Kini postala zbiljnost, u Vijetnamu je naprotiv ona mogla biti smanjena. Jedan od razloga za to jest visoki teoretski niveau vijetnamskih marksista, naročito točna procjena značenja velike industrije i tehničke revolucije i u toj svezi naposljetku pravilno shvaćanje vodeće uloge radničke klase.

Četvrto: Važni problem za marksističku filozofiju sastoji se i u tome, kako treba izgledati odnos između individuuma i zajednice, između materijalnog i duhovnog podstreka pri izgradnji socijalizma. Teoretski još nedostatno razjašnjenje ovog problema vjerojatno valja smatrati jednim od uzroka tog, da birokracija ili i pojave ponovnog rađanja kapitalizma, prije kao i kasnije, i dalje postoje u socijalizmu. I u tome je odnosu vrijedno pažnje, da vijetnamski marksisti ne suprotstavljaju metafizički jedno drugom zajednicu i individuum, nego ih vide u njihovu dijalektičkom odnosu i od toga polaze, da socijalizam ne podjarmljuje individuum, nego garantira njegov svestrani razvitak.

»Pobijati individualizam, ne znači, podjarmljivati individuum. Ali ne treba zaboraviti, da individuum može egzistirati i razvijati se samo u zajednici, da njegova služba zajednici predstavlja i najbolju pretpostavku, da služi sam sebi. Otuda ne smijemo kri-

25) Troung Chinh, isto, str. 132.

26) Le Duan, isto, vol. III, str. 197.

27) Lenjin„ Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht, Werke, sv. 27, str. 267.

tizirati pravilno ponašanje nekog pojedinca ... Stručni radnik, koji se tuži na svoju neopravdano nisku nadnicu, ne čini to iz individualizma. On ima pravo na to. Bez individuuma nema društva a niti nikakve zajednice.«[28]

Ovo precizno razlikovanje između individuuma i individualizma te potvrdno držanje spram individuuma stoje u upadljivoj opreci spram modernog dogmatizma, koji je primjerice za vrijeme »velike proleterske kulturne revolucije« propagirao sliku »individuuma«, koji se »nesebično žrtvuje«. Ovo poštivanje individuuma isto se pak tako upadljivo odvaja od predodžbi o »individuumu« što se priklanjaju zakonu vrijednosti, od individualističkog građanskog »pojedinačnog bića«, koje predodžbe dolaze do izražaja u modernom revizionizmu. Lenjin je za namještenike socijalističke države postavio tri principa, naime 1. ne samo mogućnost izbora, nego i svakovremena mogućnost smjenjivanja, 2. plaća koja ne nadilazi radničku nadnicu, 3. svatko učestvuje u kontroli i nadzoru. Na provedbi ovih principa dokazuje se stupanj demokracije u socijalizmu, a u Vijetnamu se oni naročito svjesno provode. Le Duan objašnjava:

»Sada kod nas ne postoje velike razlike pri normama dohotka. U rudarstvu ne dobiva malo radnika mjesečno 150 Dona. Tome pridolazi 50 do 60 Dona, što dobiva familija radnika. Plaća ministra i člana centralnog komiteta partije iznosi 200 Dona. U ponekim rudarskim oblastima na 300 do 500 familija ima dva do tri kućanstva, što imaju isti dohodak. Niska produkcija u našoj zemlji iziskuje materijalni podstrek, tako da i razlike u primanjima kao i do sada ostaju održane.«[29]

Iako je riječ o značenju materijalnog podstreka, ovim podstrekom ne nastaju velike razlike, jedan ministar ne dobiva mnogo veću plaću nego li stručni radnik nadnicu. Da prvi sekretar jedne komunističke partije u svom izvještaju postavlja usporedbu između dohotka ministara i članova centralnog komiteta i nadnicu radnika, toga zacijelo osim u Vijetnamu nema niti u jednoj socijalističkoj zemlji. Da se takva usporedba poduzima javno, pokazuje, koliko je vijetnamskim marksistima ozbiljno stalo do iskorjenjivanja materijalne baze birokratizma. Jedva da treba reći, da je pred pozadinom takve teorije socijalističke izgradnje i marksistička etika izuzetno razvijena.

Peto: Vijetnamski marksisti ne gledaju čovjeka apstraktno, nego u živoj konkretnosti. Le Duan se primjerice zauzima zato, da se »teorija ne samo shvati, nego da se ona poveže s osjecajem« i govori o tome, da »životni nazor čovjeka nabacuje probleme uma i osjećaja«, da »um i osjećaj stoje u uskoj uzajamnoj vezi i da oni u svakom pogledu na svijet tvore jedinstvo.«[30] Mark-

28) Le Duan, isto, vol. III, str. 82.
29) Isto, str. 85.
30) Isto, str. 38.

sistička je filozofija stalno nastupala protiv iracionalističkih slika čovjeka i naglašavala je ulogu ljudskog uma. To je bilo i pravilno, no ipak marksizam nije uvijek imao dostatna objašnjenja za osjećaj i strast. Ova nedostatnost bila je možda slijepa točka, s kojom je emocionalni idealizam,što ga je ranije zastupao Schopenhauer i Nietzsche a sada je tipičan za malograđanske radikaliste u Japanu, otpočeo i sve je, do danas duboko ukorijenjen. I u Japanu je već ukazano na nužnost, da se izvrši kritika tog emocionalnog idealizma, ali da se istovremeno osjećaj i strast objasne s marksističkog stanovišta. Trebalo bi se osvrnuti na to, da vijetnamski marksisti ukazuju isto tako i na značenje ovog problema.

S odgovorom na ovo pitanje stoji u vezi, kako treba biti oformljen novi čovjek i kako treba izgraditi socijalizam i komunizam. I s obzirom na razvitak ideologijskih borbi nadaju se važni problemi. Le Duan piše: »Naš narod visoko cijeni humanizam i zna, kako se kao čovjek mora nastupiti.« »Formiranje čovjeka i odgajanje njegove duševnosti jesu zadaća, koju ne možemo formalno obaviti.« U svezi s ideologijskom revolucijom govori on o tome, da su »formiranje duha i duševnosti ljudi, stvaranje novog duha i nove duševnosti« jedan »dugoročni posao«, koji iziskuje »harmoniju uma i duševnosti«.[31] Zacijelo se može reći, da takvo ocjenjivanje formiranja duševnosti i osjećaja do ideologijske i kulturne revolucije u dosadašnjim marksističkim teorijama još nije postojalo. Slika čovjeka, koju su razvili vijetnamski marksisti, u visokoj je mjeri ljudska; to je sjajan odgovor kako na tvrdnje građanske ideologije, da u marksizmu nema »čovjeka«, tako i na napadaje revizionizma.

Na ovom se mjestu mora odustati od toga, da se uđe u daljnje teoretske doprinose vijetnamskih marksista, od kojih naročito valja spomenuti određenje diktature radnika i seljaka i diktature proletarijata kao i teorije demokratskog centralizma, internacionalizma, vojne teorije i drugo. No tako dugo dok marksističke ideje i marksistička filozofija, koje su ovdje bile prikazane u pregledu, vode vijetnamski narod, očuvat će on svoju odlučnost i moći će poražavati američki imperijalizam i Sajgonski režim, — to je sigurno. Pobjeda vijetnamskog naroda i pobjeda vijetnamske revolucije nisu nipošto »čudo«, one uz ostalo počivaju na visokom stupnju marksističke filozofije i marksističkih teorija u Vijetnamu.

Preveo Branko Despot

31) Isto, vol. III, str. 40. 151.

KULTURA KAO MOST IZMEĐU UTOPIJE I REALNOSTI

Zagorka Pešić-Golubović

Beograd

1.

Kultura kao *proces humanizacije* čoveka i njegovog sveta[1] uvek je između zamisli i ostvarenja, između ideala i stvarnosti, između novog i već postignutog — kao imaginacija humanijeg sveta.

Ali se kultura najčešće u sociologiji i antropologiji ne definiše kao proces humanizacije, čiji se rezultati mere upravo prema efektima postignutog očovečenja čoveka, već je uobičajeno znatno uže i pragmatičnije shvatanje kulture, pri čemu se kultura tretira kao zbir realizovanih tekovina u okviru jednog naroda i određenog društvenog sistema.[2] U takvim definicijama kultura

1) Ovde se pojam kultura upotrebljava u širem smislu u kojem ga uzimaju H. Marcuse i D. Bidney, kao i niz drugih antropologa. Marcuse-ova definicija glasi: kultura je »proces humanizacije koji karakteriše kolektivni napor da se zaštiti ljudski život, smiri borba za egzistenciju. . . da se stabilizuje proizvodna organizacija društva, da se razviju intelektualne sposobnosti čoveka, da se umanji i sublimira agresija, nasilje i beda« (»Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur« u **Kultur und Geselschaft,** II knjiga, str. 148, Suhrkapm Verlag, 1966.). Slično kulturu definiše i D. Bidney, kao ». . . proces i proizvod oplemenjivanja potencija ljudske prirode i prirode okoline u cilju zadovoljavanja osnovnih psiho-socijalnih potreba i aspiracija« (»The Concept of Cultural Crisis«, American Anthropologist, vol. 48, 1946. str. 535—546).

2) U tom smislu tipične su sledeće definicije kulture: »Kultura. . . se može definisati kao celokupno naučeno ponašanje od strane individue da bi se konfrormiralo grupi« (A. Davis, navedeno prema A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, **Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions,** Vintake Books, New York, 1963., str. 112); kao i sledeća Gillinova definicija: »Kultura se sastoji od tipiziranih i funkcionalno povezanih običaja koji su zajednički određenim ljudskim bićima koja sačinjavaju specifične grupe ili kategorije«. (Isto, str. 119).

se posmatra prevashodno u funkciji konkretne date realnosti, shvatajući njen cilj u duhu teorije o prilagođavanju individue društvu, čija se zrelost meri stepenom prilagođenosti zahtevima i normama datog društvenog sistema i odsustvom odstupanja od njih. Takve teorije o kulturi prenaglašavaju utilitarni karakter kulturnih tekovina i *socijalizatorsku funkciju* kulture u onom smislu kako je definišu funkcionalisti (kao proces prilagođavanja individua društvu u kojem se one uče da postanu članovi datog društva prihvatajući njegove zahteve). Kultura tako shvaćena ima kao osnovni cilj da održi koheziju jednog društvenog sistema i doprinese uspešnosti funkcionisanja društvene organizacije. Svi drugi aspekti kulture — koji su sadržani u definiciji kulture kao permanentnog procesa humanizacije čoveka — nisu obuhvaćeni većinom definicija u antropologiji. Stoga je utopijski smisao[3] kulture najčešće potpuno isključen — onaj smisao koji označava težnju ka idealnom, ka onom što je smela, na izgled nerealna zamisao, što nije »na zemlji«, ali što budi i zadovoljava radoznalost nemirnih duhova i proširuje horizonte, što pomera granice saznatog i ukazuje na ono što još nije data stvarnost, ali *može biti* nova zbilja.

Tako se kultura, pre svega, tretira kao sistem tekovina u službi određenog društvenog sistema ili određene etničke zajednice i podređuje implicitno ili eksplicitno političkom sistemu, koji, u ovako shvaćenoj funkciji samo podržava i dalje omogućuje. Zaboravlja se, međutim, da je suštinska karakteristika kulture da je »carstvo slobode«, te da tek nadilaženjem datog, oformljenog, etabliranog sistema kultura ispunjava svoju humanizatorsku funkciju. Drugim rečima, da »služenje sistemu« i podržavanje postignutog stepena životnog iskustva, navika, običaja, konvencija, može biti samo jedan aspekt kulture, ali nikako isključivi i najvažniji, jer je a priori otvorenost i kritičnost suštinski momenat svakog kulturnog čina, te je razgrađivanje datog i prevazilaženje postignuto u cilju oslobađanja novih rezervoara ljudske energije, bitnija funkcija kulture od očuvanja postignutog.

Usled ovakve orijentacije koja neopravdano sužava obim pojma kultura u sociologiji i antropologiji se pretežno proučava integracija kulture u društveni sistem i njihova usklađenost, tj. funkcionalnost određenog kulturnog sistema *u okvirima* datog društvenog sistema; a teorijskom i empirijskom izučavanju iz-

---

3) Iz samog konteksta proizlazi šta se označava pojmom utopijsko. Sasvim je jasno da taj termin ovde ne označava ono što je nerealno, neostvarljivo, što je apsolutno izvan realnosti; naprotiv, ovde taj pojam implicira jednu novu realnost koja je još u imaginaciji, ali koja postoji kao moguća zbilja, kao zamisao koja ne ostaje samo u sferi meditacije već podstiče ljudsku praksu na nova ostvarenja U tom smislu se može govoriti o kulturi kao o »utopijskoj realnosti«, jer se ona nikad ne poklapa sa datom stvarnošću, već je uvek prevazilazi onim delom koji sadrži nove mogućnosti i perspektive

miče *sukob* kulture i društvenog sistema, protivrečnosti koje nastaju u tom odnosu usled otvaranja novih perspektiva, pri čemu je razaranje starog sistema revolucionarni uslov da se oslobodi put za utopijsko, koje je još uvek s one strane realnosti.

Čak i poslednjih godina ovog našeg veka, kada je kultura — ili bar njen najradikalniji deo — u očitom protivstavu prema postojećim sistemima (za razliku od »masovne kulture« koja je potpuni proizvod tehničke civilizacije i savršeno integrisana u nju), još uvek se u naučnim istraživanjima kultura tretira funkcionalistički, kao *elemenat* društvenog sistema, a ne i kao protivstav sistemu, te kao dinamički faktor novih svetskih zbivanja. Savremena zbivanja, međutim, pokazuju da je kultura sve manje integrisana u društveni sistem, jer se i majski događaji u Francuskoj 1968., i »univerzitetska revolucija« u SAD, i martovska pobuna Varšavskih studenata 1968., kao i junski studentski pokret 1968. u Beogradu — mogu tretirati kao »kulturna revolucija« u smislu pobune ideja protiv etabliranog sistema koji guši ljudsku ličnost, kao preovlađivanje humanog nad pragmatičkim, zahtev da se prevaziđe postojeće i da se sve akcije društva procenjuju kroz prizmu ostvarenja ljudske slobode, afirmacije ljudskih prava i uslova da pojedinci samostalno odlučuju o svojoj sudbini — jednom rečju, kao protivstav sistemu kao cilju po sebi.

Kultura kao opšti i svojevrsni ljudski fenomen vrši *višestruke funkcije*, koje se samo delimično uklapaju u ciljeve određenih društvenih sistema i to prvenstveno u svom tehničkom i normativnom (instrumentalnom) aspektu. Sve druge funkcije kulture prevazilaze ciljeve jednog društvenog sistema i ne vezuju se nikad isključivo ni do kraja za nacionalnu tradiciju i nacionalnu egzistenciju; tako su nauka, umetnost, filozofija, ljudski ideali i vrednosti po svojoj prirodi *afunkcionalne* u odnosu na dati društveni sistem, *nepragmatičke i univerzalne*. Tradicionalni okvir deluje na forme i sadržaje kulturnih ostvarenja, ali ne i na samu njihovu prirodu koja je determinisana kako nekim *opšteljudskim kriterijumima*, tako i specifičnim — naučnim, filozofskim, estetičkim, itd. koji se ne mogu izvesti ni svesti na sistem i nacionalnu tradiciju.

Kultura tako sačinjava most preko kojeg se prelazi — u oba pravca — od stvarnog kao datosti ka utopijskom kao mogućnosti i obratno. Zahvaljujući postojanju kulture *stvarnost* je uvek samo *delimično ostvarenje* mogućnosti, nikad završena celina, nikad zgrada za večnost izgrađena, u kojoj bi sve pukotine bile zacementirane i zaustavljeno svako sveže strujanje. A *utopija*, takođe zahvaljujući tome što je kultura bitni vid ljudskog načina egzistencije, nije neko samo u mašti postojeće mesto, po samoj definiciji nedostižno, »science fiction«, nerealno bekstvo od stvarnosti, već je: *zamisao koja se novom ljudskom praksom može ostvariti; svet otkuda struje nove ideje i idealnije »treba«, delić neba ka kojem neprestano hrle smeli maštoviti; nešto što ni-*

je još zbilja ali što je uslov dinamične stvarnosti. Na taj način kultura uspostavlja most između ova »dva ljudska sveta«. Ali ovde treba dodati da u stvari ta »dva sveta« čine sastavni deo jedinstvene ljudske realnosti, jer se ljudski svet sastoji kako iz ostvarenih tekovina i oformljene društvene organizacije tako i iz pogleda u budućnost, iz zamisli i vizija. Stoga se o kulturi kao »mostu« između ta dva sveta može govoriti samo uslovno, utoliko što u realnosti često preovlađuje pragmatička orijentacija, obuzetost sadašnjošću ili prošlošću (tradicionalizam), usredređenost na očuvanje postojećeg i borbu za život u bukvalnom smislu zadovoljavanja osnovnih potreba, te je sve ono što naizgled nije u neposrednoj vezi sa tim ciljevima označeno kategorijom »utopija« u smislu onog što je nerealno i za praktički život nefunkcionalno. Imajući to u vidu, možemo govoriti o kulturi kao posredniku između ova »dva sveta«, ili bolje reći kao o medijumu koji u sebi spaja oba sveta i proširuje granice biološke egzistencije i borbe za opstanak novim aspektima svojevrsne ljudske egzistencije.

Na koji način kultura igra ulogu posrednika između pragmatičke stvarnosti i utopije kao iskonske težnje čoveka za još neostvarenim?

Kultura kao novi svet za čoveka proširuje sistem delatnosti i sistem potreba i otkriva nove vidove života, nepoznate biološkoj egzistenciji: potreba za saznavanjem novog i invencijom podstiče ljudsku radoznalost i razvija stvaralačke kapacitete, kojima se smanjuje obim bioloških aspekata života na račun specifično ljudskih strana; potreba da se dostigne još nepostignuto, da se stvore i realizuju nove mogućnosti podstiče razvijanje imaginacije i sve novih aspekata ljudske prakse. Na taj način kultura, posredujući između biološke egzistencije i elementarnog socijaliteta čoveka, na jednoj strani i mnogostrukih aspekata ljudske egzistencije i mogućnosti na drugoj, vrši ulogu posrednika između stvarnosti i utopije, iako je kao jedinstvo ta »dva sveta« i sama deo te stvarnosti, ali takav njen deo koji je najčešće za veliki broj članova društva ostajao izvan *njihove* realnosti.

Kultura je prisutna u društvenom životu kao potvrda svojevrsnog ljudskog — generičkog — bivstvovanja, iako za mnoge pojedince odvojena od njihovog individualnog života. Ipak, mada to može izgledati kao kontradikcija, kultura je prisutna i kao *suštinski elemenat egzistencije svake ličnosti* i to dvostruko: prvo, kultura čini praksu ljudskom: u elementu simboličke komunikacije, u elementu zamisli-ideje i u elementu takvih rezultata koji označavaju nešto još ne-postojeće; i drugo, kultura omogućuje humanizaciju biološkog organizma individue pomoću celokupnog usvojenog i naučenog iskustva (proces kultiviranja). U tom smislu kultura ne ostaje izvan, s one strane života ličnosti, već se ukorenjuje u sam život — kao potreba da se postignuto usvoji da bi se pomoću njega ljudski živelo, ali i kao suprotna potreba — da se neprestano eksperimentiše da bi se proširilo

stečeno iskustvo i okusio ukus nepoznatog, što se može saznati i praksom osvojiti. Te karakteristike kulture prisutne su bar u najelementarnijem vidu u svakoj ličnosti, inače ona ne bi mogla živeti na ljudski način. U tom smislu kultura posreduje u samim individuama, jer ove kao kulturna bića razvijaju višedimenzionalni sistem potreba i egzistirajući pomoću prakse (a ne pomoću instinktivnih refleksa) moraju da žive »dvostrukim životom«: s jedne strane, *prilagođavajući* se stvarnosti i njenim zahtevima, ciljevima, merilima i vrednostima; a sa druge, ne prihvatajući stvarnost nikad do kraja, ostajući u jednom delu svog bića uvek nezadovoljni postignutim, te suprotstavljajući joj drugi svet, koji može biti bolji, pravedniji, lepši.

Ali ako istorijski gledamo, ta »dva sveta« su se u životu najvećeg broja pojedinaca diferencirala i često potpuno odvajala, te kod mnogih ljudi — pre svega pripadnika podređenih klasa čiji je društveni položaj sankcionisao lišavanje mnogih mogućnosti što su stajale na raspolaganju vladajućim klasama — ta »dva sveta« predstavljaju doista dve sfere: kao jedinu realnost doživljavaju svet u kojem žive svakodnevnim životom, dok drugi svet — mašte, vizija, ideala — ostaje večno nedosanjani san. Samo je manji broj pojedinaca u dosadašnjoj istoriji uspevao da ta »dva sveta« spoji u stvaralački konflikt i da prvi stalno dinamizira pomoću drugog. To je stoga što čovek ne postaje automatski kulturno biće — podrazumevajući pod ovim ne samo usvajanje kulturnih tekovina, već i *osposobljavanje da se stvaralački živi*. Samo će one ličnosti uspostavljati most između stvarnosti i utopije pomoću kulture koje kulturu doživljavaju kao »vitalnu supstancu« iz koje izgrađuju i sopstveni život i svoju okolinu kao ljudski svet.

Znači li to da samo izuzetne ličnosti mogu participirati u kulturi, da je kultura rezervisana za elitu?

Humanizacija čoveka pretpostavlja, pre svega, razvitak duha i mentalnih sposobnosti pomoću kojih čovek stvara ne samo duhovne već i najvitalnije materijalne tekovine. To su generičke potencije i svaki ih pojedinac u manjoj ili u većoj meri nosi u sebi kao dispozicije. Dakle, *u mogućnosti je svakog čoveka na bude kulturno biće.* Međutim, istorijski kultura se razvija i napreduje kao niz posebnih delatnosti, izdvojenih od drugih vitalnih aktivnosti koje se svode na fizičke, manuelne radnje i putem diferencijacije slojeva odvajaju ljude u »više« i »niže« vrste rada, što je ostavilo pečat i na takozvanu »vrhunsku kulturu«, koja je čuvana u rezervatu privilegovanih slojeva.

Elitni karakter kulture nije, dakle, rezultat imanentne nesposobnosti velikog broja pojedinaca da se uzdignu do stepena kulturnog bivstvovanja, već proizlazi iz stava elite prema »masi«, kojoj se pripisuje takva nesposobnost i istorijski čini sve što je potrebno da se i sama masa u to ubedi i prihvati društveno niži položaj i lišavanje kao svoju sudbinu.

Ako kulturu definišemo kao proces humanizacije čoveka onda je svako pojedinačno ljudsko biće *potencijalno kulturno biće*, tj. biće koje je sposobno da stvara sopstveni život i menja svoju okolinu — osim ako su mu uskraćeni oni društveno-kulturni uslovi u kojima jedino može razviti ljudske potencije i potrebe, pomoću kojih se može ostvariti kao kulturno biće.

Elita koja se istorijski formira iz redova vladajuće klase odvaja kulturu od podređenih klasa i držeći ih vekovima podalje od kulture guši u njima neke osnovne kulturne potencije, a zatim »dokazuje« da je masa »niža vrsta«, »jer nema potrebe i smisao za kulturu«. Tako se krug zatvara — za radničku klasu i danas, jer mada dobija više elementarno i specijalističko obrazovanje da bi bolje odgovorila svom zadatku u tehničkoj civilizaciji (primenjeni funkcionalizam), ona nema realne prilike da iz tog kruga izađe sve dotle dok se održava društvena struktura koja se temelji na koncepciji o neophodnoj ulozi elite, te i o »prirodnoj« podeli ljudi na masu i elitu.

Tako odvojena od velikog dela populacije kultura je za njih predstavljala deo nerealnog, neostvarljivog života, više sferu sna nego jave, utopiju u smislu nestvarnog i nedokučivog. I na današnjem stepenu istorijskog razvitka civilizacije, kada su mnoga društva prevazišla fazu elementarne borbe za život, u svakodnevnom životu kultura još nije prisutna u mnogim svojim bitnim aspektima: većina pojedinaca u visoko razvijenim industrijskim društvima još ne vidi vezu između života i filozofije i teorijskog mišljenja; za njih su to apstrakcije nepovezane sa životom, te su, stoga, delatnosti za »dokone«; za veliki broj pojedinaca danas prava umetnost je daleko od života, a od »umetnosti« poznaju samo serijske romane i »masovnu kulturu« u vidu TV serija i bulevarske štampe.

Vratimo li se istorijski unazad, u preistoriju, videćemo da je kultura bila mnogo više sastavni deo života celokupne populacije: mit i realnost predstavljaju samo dva aspekta života, oba podjednako važna i potrebna; praktično i estetsko se spaja u svakodnevnoj praksi (ornamenti, skulpture, umetničko oblikovanje grnčarije, igre, itd.); slikarstvo ovekovečeno na zidovima pećina ostaje trajan dokaz ljudskosti naših predaka upravo zato što je kultura bila način njihovog života.[4] Prelaz iz stvarnog u utopijsko tu je bio mnogo lakši nego u klasnoj istoriji, ali taj most se uspostavljao isključivo preko tradicije, što je činilo da je utopijski ideal bio smešten u prošlost, a ne u budućnost.

Savremena civilizacija je orijentisana *prema budućnosti*. U savremenoj civilizaciji kultura se jasno pokazuje kao prelaz ka

4) C. Levi-Strauss, B. Malinowski, E. Cassirer i dr. ističu da je svet »primitivnog čoveka« jedinstven, jer se u njemu prepliću stvarno i imaginarno, te je i kultura mnogo više sastavni deo društvenog i individualnog života, nego što je slučaj u društvima sa strogo diferenciranim, profesionalizovanim delatnostima.

fantastičnom svetu mašte — naročito vidljivo u svetu tehničkih dostignuća u različitim domenima života — pretvarajući zamisli svakodnevnom delatnošću u sastavni deo ljudske stvarnosti. Tako budućnost svakodnevno postaje stvarnost i čovek živi neprestano jednom nogom u budućnosti.

Ali sva ta utopija i svako ostvarenje nečega što je drukčije od sadašnjeg, postojećeg ne mora biti afirmacija kulture kao humanizacije ljudskog sveta. Čovek može da se projektuje u budućnost i na *dehumanizovani način* (razne tehnokratske futurološke projekcije).

Utopija kao *projekcija humanog* podstiče razvitak kulture i čoveka pomoću kulture. Kultura ima tu osobinu da razvijajući nove ljudske dimenzije i stvarajući nova dostignuća podstiče razvijanje novih potreba i težnji, te se tako kulturna ostvarenja i utopijske težnje neprestano dopunjuju i prepliću, čineći ljudski svet *dinamičnim ad infinitum*.

2.

Ako je funkcija kulture permanentna humanizacija čoveka i njegovog sveta treba postaviti pitanje: da li je i u kojoj meri izmenjen *položaj kulture i njene funkcije u socijalističkim sistemima*. Drugim rečima, kako kultura u socijalističkim društvima vrši tu ulogu izgrađivanja mosta preko kojeg se neprestano prelazi u oba pravca — iz pravca utopije ka postojećem, osvežavajući ga novim idejama i zamislima, i iz pravca realnosti ka utopijskom, sugerirajući put kojim treba da se uprave novi duhovni napori i stvaralačka mašta. Da li kultura i u kojoj meri vrši tu funkciju u socijalističkim sistemima, ili nastavlja tradicionalne funkcije kulture klasnih društava (što je najbolje izraženo funkcionalističkim definicijama kulture koje smo naveli).

Za dalje razmatranje može se formulisati osnovni problem: da li je funkcija kulture u socijalističkim sistemima još uvek klasnog karaktera u tom smislu: a) što kultura ostaje podređena sistemu i što prvenstveno služi vladajućim slojevima za perpetuiranje njihove moći i postojećeg poretka; b) što prvenstveno vrši funkciju socijalizacije individua u smislu prilagođavanja za život u datom sistemu (onakvom kakav je), a ne razvija funkciju kultiviranja — u smislu osposobljavanja članova društva za stvaralačku ulogu; c) što u svojim vrhunskim ostvarenjima ostaje daleko od upotrebe u širim slojevima, koji kao zamenu dobijaju »masovnu kulturu«.

To su tipično klasne funkcije kulture jer proizlaze iz njenog klasnog položaja, tj. iz činjenice da su kulturna dostignuća takođe predmet i sredstva manipulacije od strane vladajuće klase ili sloja, odnosno da stvaraoci kulturnih vrednosti objektivno ili subjektivno stavljaju svoje proizvode na raspolaganje privilegovanim slojevima. Sa ovim je tesno povezano pitanje jezika i drugih simboličkih izraza kojima se služi u različitim oblastima kul-

ture; u klasnoj koncepciji kulture jezik kulturnih ostvarenja je komunikabilan samo za elitu i izlazi iz okvira sistema simboličke komunikacije koju upotrebljavaju širi slojevi, te se iz tih razloga kultura ne može uklopiti u svakodnevni život, jer ostaje nerazumljiva velikom broju pojedinaca.[5] Kada se kultura pretvara u sistem profesionalizovanih delatnosti — onda kada proizvođači kulturnih tekovina prestaju da žive *za* svoje stvaralaštvo i počinju da žive *od njega* — mora se ugađati interesima i ukusima klase-sloja koji ima ekonomsku i društvenu moć u svojim rukama, te može da diktira pravac stvaralaštvu i da podstiče ono što je sa njihovog stanovišta »vrednije«, tj. poželjnije; stoga je sa klasnim položajem kulture tesno povezan apologetski stav kulturnih stvaralaca prema poretku.

Pokaže li se da kultura i u socijalističkim sistemima vrši prvenstveno napred navedene funkcije dokazuje se da klasni položaj kulture nije radikalno izmenjen uprkos društvenim i ekonomskim promenama koje razlikuju socijalističke sisteme od drugih klasnih sistema.

Šta pokazuje evidencija?

(1) »Socijalistički realizam« kao oficijelni, favorizovani i često jedino dozvoljeni pravac u umetnosti socijalističkih zemalja (u Jugoslaviji u njenom ranom poslcratnom periodu) i »dijalektički materijalizam« kao oficijelna orijentacija u filozofiji, nauci i svakom drugom vidu teorijskog mišljenja — potvrđuju prvu tezu: o kontroli koju vrši vladajući sloj nad kulturom i moći da njome manipuliše, zadržavajući je ne samo u okvirima datog društvenog sistema već i aktualne partijske politike. (Najizrazitija manifestacija je manipulisanje koje se vrši sa istorijskom »naukom« u SSSR). U Jugoslaviji o takvoj državnoj kontroli i manipulaciji kulturom može se govoriti samo u prvim posleratnim godinama. Ali izvesnu slobodu stvaralaštva u jugoslovenskom društvu nije dobrovoljno ponudila država kulturnim delatnicima, već su je oni sami nametnuli državi.[6]

Za socijalistička društva je karakteristično da je kultura u *podređenom* i *zavisnom* položaju od države i partije, drugim re-

---

5) To se najbolje može pokazati na primeru klasičnog kineskog književnog jezika i svakodnevnog govornog jezika: kako pokazuju stručnjaci za klasični kineski književni jezik razlika je tako velika da se može govoriti o dva jezika, neprevodiva jedan na drugi. Drugi primer se može uzeti iz nauke, koja sve više upotrebljava specijalizovani jezik, potpuno nerazumljiv za sve druge koji se ne bave određenom specijalnošću, te se nauka sve više zatvara u svoje okvire.

6) Razloge treba tražiti i u tome što su mnogi stvaraoci u posleratnoj kulturi u jugoslovenskom društvu bili i sami učesnici revolucije, te se nisu osećali zavisnim, i imali su osnove da se odupru autoritarnom stavu vladajućeg vrha. S druge strane, bilo bi zanimljivo proveriti hipotezu o ulozi mentaliteta naših naroda na proces oslobađanje kulture, čemu naša istorija daje podršku, jer nijedna vlast u nas nikad nije uspevala da bude apsolutna i retko koja istorija je ispisana tolikim bunama kao što je naša.

čima, da politika dominira nad svim drugim elementima kulture. Stoga je kulturna delatnost predmet »usmeravanja« i manipulacije u interesu održanja postojećeg poretka — a u krajnjoj liniji služi interesima vladajućeg sloja. Za jugoslovensko društvo to je delimično tačno: može se reći da nije tačno utoliko što ni država niti bilo koji drugi vrhunski aparat *ne može* da podredi kulturu u potpunosti i da njome manipuliše i što je sloboda stvaralaštva za jedan deo inteligencije postala conditio sine qua non kulturne delatnosti; ali je tačno u tom smislu što se i država u jugoslovenskom društvu služi klasičnim sredstvima organa vladajućeg sloja — *zabranama* onoga što nije po volji i ukusu tog istog sloja. Tako imamo novu, za socijalizam neuobičajenu pojavu: kada se ne može obezbediti da cenzura onemogući sve nepoželjno u časopisima, listovima, filmu, na scenu stupa sud koji administrativnom merom donosi *sud* o kulturnim vrednostima (u drugim socijalističkim zemljama kontrola se uspostavlja blagovremeno i retki su slučajevi zabrane jer ništa ne prolazi mimo cenzure).

(2) »Idejni«, ili partijni karakter kulture u socijalizmu nije ništa drugo nego druga potvrda gornje teze, preneta na plan funkcija kulture u širim slojevima. Kada se od svih kulturnih ostvarenja zahteva prvenstveno da afirmišu partijnost i idejnost i to se stavlja u prvi plan, iznad i ispred umetničkih kvaliteta, naučne vrednosti (afirmacije istine), humanih težnji, to nije ništa drugo nego »državna briga za duše vernika« koje kultura treba da privede »oltaru socijalizma«. Tj. kultura treba da odigra *socijalizatorsku ulogu* u onom smislu u kojem socijalizaciju definiše funkcionalistička sociologija — kao proces prilagođavanja članova društva da igraju uloge koje su im određene. Ali socijalistička socijalizacija ima tu specifičnost što se odvija pod plaštom mistifikacije socijalističkog sistema i uz pomoć *lakirovke*. I upravo to lakiranje stvarnosti treba da izvrši kultura — pomoću ideologije, »socijalističkog realizma« u umetnosti i pozitivističke nauke, za koju su negativne strane društva tabu teme — kako bi proces socijalizacije protekao bezbolnije i sa više fanatizma.

U tome se ogleda klasni karakter kulture, što čini da je kultura u socijalističkim sistemima dvostruko ograničena: a) time što se javlja *u funkciji klasnog interesa* (sa kojim se identifikuje postojeći sistem) umesto da joj interes čoveka kao ljudskog bića bude cilj; i b) što se javlja u funkciji *klasno shvaćene socijalizacije* (pripremanje individua za život u datom sistemu takvom kakav on jeste), umesto u funkciji humanizacije koja pretpostavlja sposobnost ličnosti da se ne pokori i ne prilagodi *svakom* sistemu. Drugim rečima, kultura pomaže da se formira *konformistički tip ličnosti*, dok je, u stvari, nekonformista stvaralac prave kulture.

(3) Samim tim, jedan broj kulturnih stvaralaca prihvata i miri se sa *apologetskim stavom*, jer se ne-apologetska kultura

proglašava za antikomunističku kulturu, a kulturnim stvaraocima-nekonformistima preti društvena ekskomunikacija. (Tipičan slučaj je sudbina poljskih filozofa i sociologa u vezi sa događajima na univerzitetu u Varšavi u martu 1968, kao i slučaj Solženjicina u SSSR). I ovde je jugoslovensko društvo u izvesnom smislu prividan izuzetak: prema takvim stvaraocima primenjuje se pretežno »idejna ekskomunikacija«, a ne i državna; oni se putem partijske propagande proglašavaju za antisocijalističke elemente, ali se najčešće ne preduzimaju administrativne mere protiv njihove egzistencije.

Mnoge kulturne delatnosti u socijalističkim sistemima svode se samo na *opravdanje* postojećeg poretka: na to se svodi celokupna funkcija filozofije i društvenih nauka u SSSR-u. *Kritička funkcija* kulture je preneta isključivo na plan odnosa prema kapitalističkim sistemima, proglašavajući time a priori *dati* socijalistički sistem kao neprikosnoven, koji se ne može dovesti u pitanje.

(4) I najzad, iako je možda to na prvom mestu, može se govoriti *o klasnoj funkciji obrazovanja* u socijalističkim sistemima, što dovodi do reprodukcije slojeva utoliko više ukoliko se socijalistički sistemi stabilizuju (empirijska evidencija to potvrđuje za jugoslovensko društvo, ali je teško reći u kojoj meri to važi za ostala socijalistička društva, jer ne postoje raspoloživi podaci). Početni principi socijalističkih revolucija, koji su uključivali i ukidanje klasne funkcije obrazovanja pomoću kojeg se regrutuju obrazovani slojevi i stručnjaci iz redova društveno i ekonomski privilegiranih slojeva, sve manje u praksi funkcionišu i inteligencija se samoreprodukuje ili se regrutuje iz redova viših društvenih slojeva. (Uočljivo je da nepismenost stanovništva u jugoslovenskom društvu raste poslednjih godina i da se granica školovanja ne pomera dalje od elementarnog obrazovanja za decu iz najbrojnijih slojeva — radnika i seljaka, te da srednje škole i fakulteti postaju elitne ustanove).

Na taj način vladajući sloj — proklamujući da je i inteligencija deo elite — lakše vezuje inteligenciju za sebe i može je sa manje napora pretvoriti u svoje oruđe kada joj garantuje povlašćeni položaj. Tu treba tražiti društvene korene ideologizacije kulture u socijalističkim sistemima, a ne u imanentnim osobinama marksističke doktrine, kako se to obično tumači na Zapadu, jer ideologizaciji kulture pogoduje kako povlašćeni položaj inteligencije, koja se ne reprodukuje na osnovu selekcije prirodnih sposobnosti, već selekcijom na bazi društveno-političkog i ekonomskog položaja, tako i nepovoljni obrazovni nivo širih slojeva, koji ne mogu usled toga da razlikuju pravu kulturu od ideoloških surogata.

Napred izneti argumenti i primeri kojima se ilustruje položaj kulture u socijalističkim sistemima (sa izvesnim specifičnostima u različitim socijalističkim zemljama, što je ovde pokazano na

primeru jugoslovenskog društva) omogućuju nam da izvedemo sledeće zaključke:

Prvo, umesto da kultura — u funkciji posredovanja između utopijskog i realnosti — bude prostor za stvaralačko nezadovoljstvo i bunt pomoću kojih se revolucioniše stvarnost, socijalistički sistem traži od kulture da se utopi u realnost i da joj služi jednostrano (samo afirmišući je a ne i negirajući je), proglašavajući utopiju za nepoželjno i nepotrebno maštanje;

Drugo, umesto da pokaže razumevanje za uzlete kulture iznad postojećeg u sfere neostvarenog, idealnog, što podstiče na stvaranje nove humanije realnosti, socijalistički sistem zahteva od kulture da »daje podršku realnosti« bez rezerve i sa negodovanjem (koje je negde praćeno oštrijim političkim sankcijama, a negde ostaje u sferi »idejne osude«) gleda na to »dečačko, infantilno maštanje«, ocenjujući ga političkim rečnikom kao »skojevsko«, ili kao »neslaganje sa linijom i programom KP«;

Treće, samim tim, zahteva se potpuna integracija kulture u postojeći sistem, a sukob kulture i sistema — tamo gde se on javlja kao što je slučaj sa sukobom izvesnih delova kulture i sistema u jugoslovenskom društvu — ocenjuje se negativno, jer se i na kulturu primenjuju isključivo politička merila (i ovde je vidna funkcionalistička varijanta marksizma, u kojoj se sukob tretira kao disfunkcionalna kategorija, kao elemenat dezintegracije sistema), umesto da se shvati pozitivna uloga tog sukoba. (Interesantno bi bilo ispitati u praksi jugoslovenskog društva koliko deluju kao dinamički faktor u socijalizmu to stalno *osporavanje,* što se vrši u okviru izvesnih elemenata kulture — filozofije, humanističkih nauka, izvesnih grana umetnosti).

Četvrto, u takvim uslovima jedan broj kulturnih stvaralaca prihvata ideologizaciju kulture kao zaštitni okvir za svoju nesmetanu delatnost, ili bolje reći, za svoju mirniju egzistenciju.

3.

Upravo napred opisana situacija, što pokazuje da se položaj kulture u postojećim socijalističkim sistemima nije radikalnije izmenio, uslovljava da i sukob između kulture i sistema ima klasni karakter. Jer ostaje *u okvirima postojećeg sistema,* koji kulturu definiše kao sistem specijalizovanih i profesionalizovanih društvenih delatnosti, te se ispoljava kao sukob između kulturnih delatnika (kao profesije, sloja) i profesionalizovanih političkih radnika. Stoga se može reći, da je motiv ovog sukoba — koji ne dovodi u pitanje same pretpostavke sistema — esnafski, jer se ograničava na zahtev da se izbori *sloboda za kulturne stvaraoce,* ne zalažući se istovremeno da *sloboda svakog pojedinca da utiče na sopstvene uslove života* postane osnovni princip društvenog sistema. Samim tim, ovaj sukob još ne pretpostavlja prevazilaženje postojećeg sistema, koji nameće takav položaj kulturi i zatvara je u sferu profesionalizovanih delatnosti i ostavlja na

taj način netaknutom pregradu koja je vekovima delila *kulturne stvaraoce* od *»nestvaralačke mase«*. Šira humanistička motivacija ne predstavlja osnovu ovog sukoba i ne ističe u prvi plan radikalnije ciljeve, od kojih je prvi i osnovni — *stvaranje društvenih i kulturnih mogućnosti za slobodnu upotrebu kulture od strane svakog člana društva* da bi se ljudskije živelo, da bi kultura u svom najširem značenju i mnogovrsnim manifestacijama postala nasušna potreba i prisutna dimenzija ljudskog življenja.

Kao ilustracija za ovu tezu može se uzeti dosta uočljiva nezainteresovanost mnogih stvaralaca takozvane »vrhunske kulture« prema prodorima »masovne kulture« i njenim pogubnim efektima u širokim slojevima; osim sporadičnih verbalnih protesta protiv šunda i kiča vrhunski stvaraoci kulture ne ulažu veci napor da omasovljenjem i približavanjem svojih rezultata publici vode borbu protiv neukusa koji uspešno širi »masovna kultura« (na popularizaciju nauke gleda se sa potcenjivanjem među vrhunskim naučnicima; vrhunski umetnici umesto da sebi podređuju sredstva masovnih komunikacija i sami kada dospeju na mali ekran često podlegnu zahtevima serijske masovne proizvodnje; »vrhunska muzika« ostaje zatvorena u salama sa nevelikim brojem sedišta, dok se »nova narodna muzika« sumnjivog kvaliteta reprodukuje u milionskom tiražu, itd.). U svesti ili podsvesti jednog broja kulturnih stvaralaca postoji shvatanje da se treba boriti za »kvalitetnu publiku«, publiku obrazovanu i sposobnu da doživi pravo kulturno stvaralaštvo i da ga razlikuje od pseudo-kulture, iz čega proizlazi da one koji tu razliku ne vide treba prepustiti pseudo i kvazi-kulturi.

Stoga se može zaključiti da dosadašnji sukob kulture i sistema, koji se javlja u nekim socijalističkim društvima, još *nije radikalni sukob* koji bi doveo u pitanje sadašnji položaj kulture, te i sistema u kojem se takav položaj kulture zadržava.

Prvo, jer se inspiriše prvenstveno potrebama samih stvaralaca, ne čineći veći napor da se prevaziđe nepremostivi jaz između profesionalnih »stvaralaca« i »nestvaralaca« (primalaca, potrošača);

Drugo, jer se ne bori za obezbeđivanje uslova i sredstava da kultura postane svakodnevna potreba i način života svake individue, već se zadovoljava proširenjem kruga »korisnika kulture«;

Treće, jer ne traži *ukidanje profesionalizacije u kulturi*, već se bori prvenstveno za slobodu profesionalnih kulturnih delatnosti;

Četvrto, jer se ne suprotstavlja odlučno komercijalizaciji kulture, već se zadovoljava boljim tretmanom kulturnih proizvoda na tržištu.

Ako je tako moramo se pitati: šta znači *nekonformizam* jednog, ne malog broja kulturnih stvaralaca? Najčešće on znači ili borbu da se afirmiše nacionalna tradicionalna kultura (u krajnjoj liniji da se afirmiše nacija pomoću kulture, što u ekstrem-

nom obliku prelazi u nacionalizam); ili borbu za sopstvenu afirmaciju na polju kulture, putem slobodnog izbora pravca, stila, tematike u sopstvenom kulturnom stvaranju. I jedno i drugo je izraz partikularnih težnji, što potiskuje univerzalnu težnju za opšteljudskom emancipacijom u drugi plan ili je potpuno isključuje. Ako govorimo o jugoslovenskom društvu možemo reći da nekonformizam u kulturi još nije došao do one tačke u kojoj se radikalno suprotstavlja takvom tretmanu kulture po kojem ona — kultura — ima posebno mesto u društvu i rezervisana je za posebne slojeve, u ime ostvarenja nove, revolucionarne situacije, u kojoj bi kultura postala realno mogući i potrebni okvir svakodnevnog ljudskog života, omogućujući *svim* članovima društva da u njoj učestvuju i da se njenim tekovinama koriste. Stoga je to još uvek »*klasni nekonformizam*«, jer se sa stanovišta potreba i interesa jednog sloja — sloja kulturnih delatnika — buni protiv postojećeg sistema, ali u *okviru* njegovih osnovnih pretpostavki.

4.

Socijalizam kao samoupravna zajednica ima mnogo širi smisao nego što je značenje određenog oblika političke organizacije društva. Punije značenje tog termina tesno je povezano sa problemom o kojem je raspravljano. Pojam samoupravna zajednica implicira: a) da društvo koje je vekovima razjedinjavano klasnim interesima i razbijeno u manje ili više zatvorene profesionalne, etničke i interesne grupe, treba da se integriše na nov način — tako što će postati *zajednica udruženih individua* (a ne klasa i slojeva), u kojoj će biti osnovna dva principa: pravo svakog člana društva na iste društvene uslove za svoj razvitak i dostupnost svih delatnosti i svih rezultata društvenog rada svakom članu društva; b) ukidanje svih profesionalizovanih delatnosti i profesionalnih grupa kao institucionalizovanih jedinica društva i stvaranje uslova da ljudski rad postane doista *univerzalna delatnost* (u smislu koji Marx pridaje ovom pojmu u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima:* kao mogućnost da se čovek bavi onom delatnošću, ili delatnostima, za koje ima dara, što implicira pravo da vrši sopstveni izbor, i ukidanje društvene i klasne uslovljenosti podele rada, koja fiksira pojedinca za jednu delatnost celog života); c) stvaranje takvih jedinica društva — slobodnih asocijacija — u kojima će se ponovo integrisati dosada razjedinjene delatnosti i oblasti života, kao što su: politika, ekonomija, umetnost, itd. što će omogućiti i pojedincima da i u sopstvenom životu integrišu te sfere i prestanu da budu parcijalna bića (homo oeconomicus, homo politicus, artist, itd.).

Povezano sa tretiranim problemom to znači da se u samoupravnoj zajednici kultura mora vratiti *u sam život* gde i pripada, i reintegrisati se kako u život zajednice tako i u život svake individue. A život jedne ljudske zajednice i ljudske individue mno-

go je više nego što obuhvataju institucije društvenog sistema, jer onome što implicira sistem — institucionalizaciju, okoštavanje i konzerviranje formi i ograničavanje sadržaja prema datoj formi — život se suprotstavlja; on neprestano izmiče institucionalizaciji, proces dominira nad postignutim oblikom, te se novi sadržaj javlja kao imperativ menjanja okoštalih formi koje ga ograničavaju; život znači pulsaciju, tok, razgrađivanje, raščenje, kontradikcije, raznovrsnost, šarenilo, nepredvidljivost, spontanost. U tom smislu je kultura mnogo više sam život nego sistem i u socijalizmu ona treba da podstiče stvaranje jedne otvorene zajednice u kojoj će život biti jači od poretka. Takva zajednica integriše oba ljudska sveta o kojima smo govorili — pored realnog i utopijski — i na taj način postaje *kulturna zajednica*. Ali to ponovno integrisanje kulture u život društva i pojedinaca nije zahtev da kultura uroni u svakodnevicu, već pretpostavlja nastojanje da se prevaziđu granice »establishmenta« što predstavlja klasni okvir i ograničenje i same kulture i zajednice u kojoj se ona razvija. Jer da bi se ukinuo klasni sistem nije dovoljno ukinuti ekonomske uslove koji ga proizvode, već je neophodno prevazići i klasne funkcije kulture i povratiti kulturi bogat ljudski smisao, što ga je klasno društvo osiromašilo. To je pravo značenje pojma socijalizam kao humane zajednice i humanistička funkcija kulture u novim društvenim uslovima.

DVOSMISLENOST KULTURNE EKSPRESIJE

Boro Gojković

Sarajevo

Dvosmislenost kulturne ekspresije može biti razumljena samo na temelju dvosmislenog bića kao njenog nosioca. To dvosmisleno i ujedno prvo kulturno biće koje susrećemo u svijetu jeste tijelo. S jedne strane tijelo se fizionomira po aspektima prirodnog svijeta: ono ima reljef, boju, težinu i tako dalje i u tom je smislu stvar među stvarima. S druge strane, to jest kao aktivno tijelo, kao tijelo koje je sposobno za geste, govor i napokon za umjetničku i filozofsku ekspresiju ono znači svijet. U ovom tekstu mi ćemo se baviti samo njegovom »drugom« stranom, to jest tijelom kao govorom i umjetničkom ekspresijom.

Klasične koncepcije govora, empirizam i racionalizam, odnose se prema govoru kao prema fizičkoj stvari. Riječi, elemente govora, empirizam svodi na verbalne slike da bi ih racionalizam reducirao na izvanjska sredstva mišljenja. U ovom slučaju samo mišljenje ima neki smisao a riječ je prazan omot. Time što smisao isključivo rezerviše za mišljenje racionalizam zapada u nezavidnu situaciju: pri pokušaju eksplikacije akustične artikulacije na koju reducira govor, on se više ne može osloboditi mehanističke teorije. On se tako približava empirizmu i, rekli bismo, poistovjećuje sa njim. Poistovjećuje utoliko što ni jedan ni drugi ne dopuštaju da riječ ima neki smisao. S obzirom na to Merleau-Pontyju nije teško da ih ujedno prevlada: »on depasse donc l'intelectualisme que l'empirisme par cette simple remarque que le mot a un sens«.

Primjedba da riječ ima neki smisao ne znači međutim da je smisao zatočen u riječi. To također ne znači da je on izvan nje. Riječ ima smisla utoliko što je glas šutnje koja je upisana na karti bitka, nemušte riječi koja tendira k tome da dospije do vlastite ekspresije preko riječi koju izgovaramo. Ta izvorna šutnja nije međutim nešto izvan čega govorimo, kao što ni naše vi-

đenje nije izvan onoga što vidimo. Ona obuhvata naš govor i zbog toga se ne može reći da je ona strana govoru. Govor je samo način na koji ona živi. Preko njega ona dolazi do vlastitog smisla koji je impliciran u njoj samoj.

Ovaj proces nikada ne može biti završen. S druge strane, on se ne odvija samo u jednom smjeru. Govor koji govorim također prelazi u šutnju. U tom slučaju on se pojavljuje kao sedimentirano iskustvo ili kao jezik kome se obraćamo kada imamo potrebu da govorimo s nadom da ćemo u njemu naći adekvatna sredstva da bismo izrazili ono što nastojimo izraziti. Ovaj odnos akta govora i sedimentiranog govornog iskustva čini da oni egzistiraju. Misliti tu relaciju, taj odnos, taj proces, tu izmjenu znači ukazivati na to da u sedimentiranom iskustvu, šutnji, postoji potreba za govorom a u govoru potreba za šutnjom. To dalje znači vjerovati da je šutnja obdarena transcendencijom, strukturiranjem te da je u tom smislu već *govor*. Ali time je također rečeno da je i govor *šutnja*.

Reverzibilni odnos o kojem je ovdje riječ implicira čitavu seriju vlastitih modaliteta. Dok govorim, na primjer, ja se osvjedočujem u vlastitu subjektivnost, u vlastitu autonomnost, budući da mi ništa nije vlastitije od vlastitog govora. Međutim ja sam u isti čas i bez protivurječnosti obraćen objektivnoj zajednici jezika kojoj i sam pripadam. Moj akt govora i jezik kojim govorim stoje u relaciji govorne potrebe i raspoloživih, objektivnih sredstava kojima pribjegavam da bih govorio. Potreba da govorim ne može se svesti na saopštavanje sagovorniku onoga na što ciljam. Ja ne govorim samo radi drugoga. Ja govorim i radi sebe samog ili sebi samom. Prema tome dok slušam ono što govorim ja sam za samoga sebe neko drugi. Moje riječi su mi upućene od nekog izvan mene. To će reći da ja ne govorim samo da bih otkrio sagovorniku ono što mu želim reći. To što mu nastojim reći ja nastojim reći i samom sebi. Ali da bih doista i sebi i drugom rekao ono što nam želim saopštiti, da bih pokazao čega je ta želja nedostatak i praznina, ja moram posegnuti prema odgovarajućim govornim i raspoloživim značenjskim instrumentima. Kad su ta sredstva iznađena tada i ja i sagovornik vidimo o kakvoj je praznini riječ i čega je ona bila nedostatak. U tom času moja potreba da govorim postaje i sama raspoloživa, objektivna. Ona nalazi mjesto između raspoloživih značenjskih instrumenata jezika. Pitanje je međutim kako i u kojem smislu su značenja raspoloživa (jezik kojim govorim kao i sva kulturna djela toga jezika?)

Ona su raspoloživa utoliko što im mogu uvijek pribjeći i, upotrebljavajući ih, uspostaviti neka nova značenja. Ja naime vjerujem da razumijem jezik i literarno-filozofske forme srpsko-hrvatske kulture kojoj i sam pripadam. To znači da ja mogu u svakom času pribjeći njenim raspoloživim značenjima. Ipak valja se pitati kad im to istinski pribjegavam ili, što je isto, kad

to istinski govorim? Da li tada kada recitujem Branka Miljkovića, kad iznosim fabulu literarnog djela Ivana Cankara ili kada ukazujem studentima na tekstove Merleau-Pontyja? Ni u jednom od ovih slučajeva. Ja govorim samo tada kada upotrebljavajući instrumente koje su oni već upotrijebili, uspijem da ih upotrijebim na takav način da oni mogu reći ono što nikada nisu rekli. Ovaj način govora prije je, međutim, odlika umjetničke nego svakidašnje ekspresije.

Pitanje umjetničke ekspresije o kojem nešto želimo reći mogli bismo, za sada, ovako formulisati: šta obuhvata umjetnička ekspresija?

Kao što riječi koje upotrebljavam u aktu govora nisu samo moje riječi tako ni ekspresija umjetnika nije samo njegova ekspresija. To znači da ekspresija umjetnika postoji i za one koji nisu umjetnici. Preciznije: bar za one koji, na bilo koji način, participiraju na umjetničkom djelu. U tom smislu umjetnička je ekspresija, uostalom kao i govor, neka vrsta zajednice ili združenosti pisca i čitaoca, slikara i gledaoca, muzičara i slušaoca. Merleau-Pontyjevim jezikom rečeno, ona je neka vrsta koegzistencije ljudi ili intersubjektivni fenomen.

Kao koegzistencija ljudi ona nije na djelu samo tada kada je uspostavljena i kada je našla mjesto između ostalih raspoloživih kulturnih ekspresija. Ona je na djelu i u samom stvaralačkom aktu umjetnika kojim on stupa u zajednicu sa svijetom koji ga okružuje. U susretu umjetnika i svijeta zadatak umjetnika nije u tome da iznese svoje shvatanje svijeta. Prije bi se reklo da se on trudi da uspostavi neku novu egzistenciju smisla. Uspostavljena egzistencija smisla upućuje uvijek na preegzistenciju smisla. Ona izražava ono što je pripremljeno da se izrazi. Kada je izraženo ono je organizirano. Iz toga slijedi da svijet nije za umjetnika nešto što je samo spoljašnje. On je također i istovremeno nešto što je unutrašnje. U tom smislu valja razumjeti Merleau-Pontyjevu misao da je na primjer pitanje slikarstva usmjereno na »tajnu i grozničavu genezu stvari u našem tijelu«. Iz toga slijedi da je umjetničko viđenje izvorno viđenje. Ono je prvobitno zbog toga što umjetnik ne zna, kao što ni mi ne znamo u perceptivnom ili izvornom iskustvu, za relaciju spoljašnjeg i unutrašnjeg, objekta i subjekta, bitka i mišljenja, svijeta i svijesti, tijela i duše. Dok nastoji oko iznalaženja adekvatnih značenjskih instrumenata, riječi, boja, linija, svjetla, sjenki i tako dalje da bi otjelotvorio svoju potrebu kazivanja, on ne zna, kao što ne zna ni bilo ko drugi, da li će uspjeti da uspostavi neku egzistenciju smisla koji se može identifikovati i voditi, izvan njega, anonimnu egzistenciju stvari. On naime ne zna, kao što ni prvi čovjek nije znao, da li će njegova ekspresija biti doista ekspresija ili samo krik. U tom smislu svaki veliki umjetnik zasniva početke umjetnosti. Možda je u toj perspektivi najinstruktivniji primjer Cézannea i stoga valja na njega posebno ukazati.

Kada je Bernar pokušao da ga pridobije za školovani razum u koji se zatvaraju »kultivisani ljudi« Cézanne je, odbijajući, primijetio: »okrećem se umu Pater omnipotensa«, to jest, u interpretaciji Merleau-Pontyja, ideji prirodnog svijetla, beskonačnom logosu, kao zajedničkom imenitelju totaliteta svijeta. Formula se, prema tome mora tako razumjeti kao da je Cézanneu bilo stalo do uspostavljanja ovog totaliteta. Međutim svaki uspjeh u ovoj perspektivi osuđen je na neuspjeh. Na neuspjeh zato što ni jedan umjetnik, pa ni Cézanne, nije bog koji bi, zahvaljujući svojoj svemoći iscrpio svjetlo svijeta. Iz te nemoći čovjeka-slikara proizlazi i Cézanneova sumnja: sumnja u mogućnost uspostavljanja i dovršavanja slikarske ekspresije. Htjeti to znači htjeti nemoguće: geneza smisla ne može biti završena. No ako slikarstvo jednog slikara ne može iscrpsti slikarsku ekspresiju, to je logično da ni jedan slikar nije u stanju da dovrši vlastito djelo pa čak ni jednu sliku. Svaka je slika samo poziv za novu sliku, kao što je svaka riječ samo poziv za novu riječ. Iz toga slijedi da smisao nikada ne može biti inventarisan, da se nikada ne može uspostaviti njegov pozitivni bilans. No ako smo katkada radi toga razočarani, to je »razočarenje plod lažne imaginacije koja zahtijeva pozitivnost što egzaktno ispunjava njenu prazninu. To je žaljenje što se nije sve, žaljenje koje nije sasvim fundirano. Jer ako ni u slikarstvu pa ni drugdje ne možemo etablirati hijerarhiju civilizacija niti govoriti o progresu to nije stoga što nas neka sudbina zadržava odstraga nego stoga što je još prvo slikarstvo doprlo do dna budućnosti. Ako nijedno slikarstvo ne dovršava slikarstvo, ako se čak ni jedno djelo potpuno ne završava, svaka kreacija mijenja, izmjenjuje, osvjetljava, produbljuje, potvrđuje, uzdiže, rekreira ili unaprijed kreira sva druga. Ako djela nisu nešto gotovo, to nije samo zato što ona, kao i sve stvari prolaze, već i zato što skoro sav svoj život imaju pred sobom« (Merleau-Ponty).

KULTURA I DEMOKRACIJA

Octavian Chetan

Bukurešt

Igra dihotomija i analogija dovodi katkada teoriju do shematskih konstrukcija, savršenih sa logičkog stanovišta, ali od minimalne (ili gotovo nikakve) efikasnosti na planu društvene prakse. Na taj način polazište, princip ili generalna teza teoretske i praktične vrijednosti velika odjeka, ali vezani za nivo apstrakcije, potpuno nedjelotvorni u konkretnim povijesnim slučajevima razvijeni su u sebi, izvan socijalnog i povijesnog totaliteta čije objašnjenje i produbljivanje u stvari potvrđuju. Ti momenti predstavljaju udaljavanje od teorije i vulgarizaciju određenih istina u jednoj pod-teoretskoj praksi, čiji je najvažniji momenat usklađivanje sheme sa »tezama« umjesto u užem smislu njezine analize.

Dešava se tako da se teoretskim problemima razvitka i orijentacije nove socijalističke kulture ne jedanput pristupilo na taj način, u više ili manje skorašnjim studijama. Činjenica da socijalizam nužno pretpostavlja veliko bogatstvo kulturnog života, svestrano razvijenog, temeljno drugačijeg što se tiče širenja i sadržaja kulture društvâ baziranih na eksploatatorskim odnosima je očigledna istina i istovremeno realnost u punom procesu geneze. Nije naravno dozvoljeno iziskivati od teorije da joj pravljenje reklame toj novoj socijalističkoj kulturi bude najviši zadatak, kao što se to ponekad dešava kad pledoaje izgleda uvjetovan konkurentskim motivima i kada nastojanja te nove kulture izgledaju svedena na to da dokažu superiornost socijalizma nad kapitalizmom. Kultura nije dijadem koji hladno svjetli na čelu nacije kao dokaz njene duhovne superiornosti. Ona je znad svega *dosljedno provedena angažirana akcija,* koja *mora utjecati i odgojiti čitavu jednu duhovnost,* akcija koja se uključuje u generalnu cjelinu jedne revolucionarne prakse, ali koja razotkriva svoj pravi smisao jedino ako se promatra kroz *totalitet društvenog i povijesnog iskustva. U samom centru kulture nalazi se čo-*

vjek i njegova ličnost i subjektivnost; izvorni ciljevi, razlog postojanja i historijska potreba socijalističke kulture na taj su način neosporno vezani za *stvaranje novog čovjeka.*

U taj životni čvor kulture mora se uvrstiti teorija. Životni interesi nove društvene organizacije zahtijevaju razradu jedne teorije kulture koja bi bila osnovana na analizi uvjeta i sredstava dostatnih za revolucionarnu transformaciju čovjeka i stvaranje nove komunističke spiritualnosti.

Većina studija i članaka koji obrađuju novu socijalističku kulturu svakako razmatraju, barem indirektno, te probleme. Ali njihov najveći nedostatak je u površnosti i žurbi kojom su prožete i najteže strane tog problema, strane najčešće izbjegnute shemama, do kojih se dolazi već spomenutom igrom analogija i dihotomija.

Marxistička teza po kojoj *biće određuje svijest* nadaleko je poznata. U »*Njemačkoj ideologiji*« Marx i Engels preciziraju svoje misli pokazujući kako ». . . su ljudi oni koji stvaraju svoje vlastite predodžbe i ideje, to su realni, aktivni ljudi, onakvi kakvi su determinirani određenim razvitkom njihovih proizvodnih snaga i odnosa koji odgovaraju tom razvitku sve do njegovih najraširenijih formi. Svijest (das Bewusstsein) ne može nikada biti nešto drugo nego svjesno biće (das bewusste Sein), biće ljudi koje je realan proces njihova života. Nije svijest ta koja određuje život, već je život taj koji određuje svijest«.[1] Ta je ideja, fundamentalna materijalističkoj koncepciji povijesti, preuzeta od Marxa u njegovom djelu »*Prilog kritici političke ekonomije*«. Predgovor: ne određuje svijest čovjeka njegovo biće, nego naprotiv, njegovo društveno biće određuje njegovu svijest«.[2] Koji je pravi smisao tih općih principa? I kako se ta determinacija svijesti odražava u različitim društvenim uređenjima? Kakav je u stvari proces njezine geneze? Koji su agensi propulzije i kočenja i pod kojim uvjetima oni djeluju.

Prenoseći te teze striktno u najgenijalniji plan, odvojene od svake realne povijesti, nikada nećemo moći prijeći sferu čiste spekulacije; same teze bit će čiste apstrakcije, lišene svake eksplikativne vrijednosti. Teorija mora ići u susret realnoj spoznaji praktičke aktivnosti, u susret praktičkom procesu razvitka ljudi. Samo onda »prestaje naklapanje koje se odnosi na svijest«[3] primjećuje Marx.

Ali praktička je aktivnost uvijek označena nepredviđenim, nepoznatim i specifičnim elementima čija teorija ih mora podrediti istoj jedinstvenoj analizi da se izbjegnu kolebanja.

Analizirajući kapitalističko društvo Marx nam otkriva kompleksni fenomen *otuđenja.* Na taj način društvena egzistencija

---

1) Marx—Engels, Opere, vol. 3, Ed. A II-a, Ed. Politica, Bukurest, 1962, str. 26—27.

2) Ibidem, vol. 13, str. 9.

3) Ibidem, vol. 13, str. 28.

dolazi denaturirana u svijest čovjeka. Refleksija u tom slučaju nije adekvatna. Eksploatirane mase ne teže spontano za svješću realne socijalno-ekonomske i političke situacije; u njihovim očima vlada oprečnost njihovih realnih interesa prema njihovim interesima opće prirode koji karakteriziraju čitavu klasu; odnosi između ljudi poprimaju formu odnosa među stvarima. Na taj način postoji velika nejednakost između mišljenja, uvjerenja i sistema vrijednosti s jedne strane i društvenog bića čovjeka s druge strane. Proces determinacije svijesti društvenim bićem otkriva se na taj način u svojim artikulacijama kao iskrivljen. Inače bi proletarijat automatski prihvatio revolucionarnu svijest, svijest svoga realnog položaja u buržoaskom društvu.

Marx je dokazao da se radi o jednoj očiglednoj kontradikciji. U stvari niti je odnos egzistencija-svijest iskvaren, niti je generalni princip pobijen. Odraz društvenog bića posredovan je i plastično prikazan položajem čovjeka u društvu. Nije to društvena egzistencija u svojoj općenitosti lišena determinacije, koja determinira njihovu svijest, nego je to konkretan proces povijesti koji ljude stavlja u pokret. Ignorancija koja otuđuje, lažna svijest, posljedica su postojećeg otuđenja na planu realnosti i rezultat izvjesnih nehumanih društvenih odnosa. »Ako u čitavoj ideologiji — ustvrđuje Marx — ljudi i njihovi odnosi izgledaju negativni, kao u tamnoj komori, *taj fenomen proizlazi iz povijesnog procesa njihova života,* na isti način kao što su preokrenuti predmeti u mrežnici oka rezultat fizičkog procesa koji nije posredovan njihovim životom«.[4] Otuđenje doživljeno na subjektivnom planu, determinirano je otuđenjem prisutnim u objektivnoj realnosti. Marx smatra da će pojačanost objektivnog otuđenja, u uvjetima kapitalističkog društva, odrediti također i pojačanost subjektivnog osjećaja otuđenja; Pošto će ljudi osjećati otuđenje kao »nepodnosivu« silu, revolucija će im izgledati kao jedino rješenje. Taj proces implicira u Marxovu viziju dvije praktičke premise: »Da postane nepodnosiva sila, što će reći sila koja nužno provocira revoluciju, da to otuđenje transformira masu čovječanstva u ljude totalno lišene vlasništva, ljude koji se u isto vrijeme moraju naći u kontradikciji sa svijetom bogatstva i kulture; dakle, ta dva uvjeta, dodaje Marx, pretpostavljaju jak porast proizvodne snage, visok stupanj razvitka te snage«.[5] Taj razvitak proizvodnih snaga pojavljuje se u Marxovom tekstu kao »apsolutno nužna praktička premisa, jer u odsutnosti te premise, došlo bi se samo do generalizacije siromaštva«, situacije koja bi ponovo uvela borbu za neophodan minimum isto kao i »svu staru sramotu«. Oni suvremeni buržoaski teoretičari, koji smatraju da opći prosperitet (moguć po njihovom mišljenju u uvjetima suvremenog kapitalizma) stvara jedini sigurni lijek protiv otuđenja, često se pozivaju na ovaj posljednji aspekt Mar-

4) Ibidem, str. 27.
5) Ibidem, str. 25.

xove analize. Ali u stvari Marxova vizija podređuje problematiku otuđenja u svom totalitetu konceptu privatnog vlasništva, vlasništva koje se smatra »temeljem i uzrokom samo-otuđenog rada«, »produktom«, ali i »realizacijom tog samootuđenja«.[6]

Nadilaženje situacije otuđenja i likvidacija kapitalističkog privatnog vlasništva revolucijom, nije djelo otuđenih *pojedinaca*, nego *klase*. Ljudi mogu osjećati svaki na svoj način iste objektivne uvjete otuđenja. Lažna svijest može nasuprot kompromisa sa neugodnom stvarnošću, stvoriti stanje pasivnosti na nivou masa. Marx će u svojim zrelim radovima inzistirati na ulozi klase i klasne svijesti, u toku procesa oslobođenja proletarijata. Kako će kasnije podvući G. Lukács, stanovište totaliteta u kritičko-teoretskoj analizi društva kao objekta nameće samom *subjektu* te spoznaje i te akcije da bude totalitet. Dakle tu koncepciju subjekta kao totaliteta predstavlja u modernom društvu radnička klasa, jedina koja bi mogla podrediti čitavu društvenu realnost revolucionarnoj akciji i totalnoj transformaciji. To je revolucionarna radnička partija, nosilac svijesti klase proletarijata, svijesti inkarnirane u njezinoj povijesnoj misiji — koja određuje da neposrednost uvučena u neprirodnost bude uključena u totalitet u nastajanju, i da teorija i društvena praksa budu jedno.

Može se postaviti pitanje: da li taj razrađeni model za razumijevanje odnosa egzistencija-svijest u uvjetima objektivnog otuđenja pojedinca, dominiran kapitalističkom privatnom svojinom, može biti od vrijednosti za nove teoretske analize, koje izučavaju isti odnos u uvjetima socijalističkog društva? Pitanje u stvari krije jednu prethodnu kritičku primjedbu, i odgovor će pokušati njezin kratki prikaz.

Ne raspolagati, još u teoretskom okviru problema o novoj socijalističkoj kulturi, sa jednom kritičkom analizom, dovodi po mom mišljenju do stalnih transpozicija baziranih na simetričkim analogijama i obratima. Jasno oni ne mogu ništa riješiti ali mogu stvoriti iluziju o jednom teoretskom rješenju. Iz te situacije proizlazi činjenica da su većina teoretskih studija koje se tiču kulture isključene iz jednog sjedinjujućeg centra, jedinog sposobnog da ih koordinira i angažira na istom putu koji je od životne važnosti za napredak socijalističkog društva: formiranja novog čovjeka, pune afirmacije nove socijalističke svijesti.

Ako se pođe od generalne teze uvjetovanosti svijesti društvenim bićem — prvobitni model dozvoljava nam da stvorimo nov odnos, ovaj put između objektivnih uvjeta otuđenja i njihovih odraza na planu svijesti s jedne strane, i društvenog i pojedinačnog ponašanja, kao otuđene subjektivne reakcije, s druge strane. Sistematska analiza tog odnosa u glavnim domenama društvenog života (materijalne proizvodnje, sfere društvenih i međusobnih odnosa, duhovnog života, političkog života) otkriva

---

6) K. Marx, i F. Engels, Scrieri din tinerete, ed. Politica, Bukurešt, 1968, str. 559.

nam dvije stvari: kompleksnost modaliteta kojima se utječe na svijest i kojima se oblikuje ta svijest pojedinaca i stavlja u pokret u društvenom mehanizmu, i velike teškoće koje sprečavaju akciju iskorjenjivanja lažne svijesti i odgoj otuđenih masa, — odgoj bez duha jedne prave klasne svijesti sposobne da iznenadi na kritički način realan proces otuđenja i obustavi ga revolucionarnom praksom. Jedna denaturirana društvena egzistencija ne može dakle stvoriti do li denaturiranu svijest. Taj čin iziskuje jednu sveobuhvatnu akciju na nivou klase i njene revolucionarne partije, traži revolucionarnu teoriju bez koje ni jedan efektivni i efikasni revolucionarni pokret ne može biti zamišljen. U socijalističkom društvu, materijalni uvjeti koji stvaraju stanje otuđenja bili su zauvijek likvidirani ukidanjem privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, odnos između društvenog bića i društvene svijesti nije više iskrivljavan objektivnim otuđenjem niti potkrepom na planu subjektivnih reakcija. Novo društveno biće ne označava više poput starog lažnu svijest. Transparentni i adekvatni karakter fundamentalnog odnosa — koji možemo lako pretvoriti u eksplikativni model ovoga puta obrnut — uvjerio je mnoge teoretičare kulture da na problem otuđenja u uvjetima socijalizma treba gledati kao na neaktualan. Naravno, opći zakoni socijalističkog napretka, revolucionarnog procesa izgradnje socijalizma, opća duhovna klima stimulirana permanentnim političkim inicijativama partije radničke klase, nastojanjima da zasnuje i razvije nove humane odnose međusobne pomoći, u svim domenama društvenog života — faktori su uspjeha koji garantiraju i orijentiraju proces formiranja i razvitka nove društvene svijesti na nivou društva u njegovoj cjelini. Ali to nije moglo spriječiti pojavu jednog pogrešnog mišljenja: ideje da bi proces komunističkog odgoja mogao biti vođen i dovršen čak i bez stalnog napora direktno orijentiranog tom cilju. To pogrešno mišljenje bilo je objašnjeno sa teoretskog stanovišta odsutnošću analize pred kompleksnim problemima razvoja svijesti, teoretskim udaljavanjem od tih životnih problema. Sigurno je da njihova rigorozna analiza implicira brojne teškoće metodološkog, teoretskog i ideološkog karaktera. Sam Marx je konstatirao: »kada se izučavaju takvi revolucionarni preokreti treba uvijek praviti razliku između materijalno-revolucionarne transformacije ekonomskih uvjeta proizvodnje koja može biti utvrđena sa naučnom preciznošću, i političkih, pravnih, vjerskih, umjetničkih ili filozofskih formi, to će reći ideoloških formi preko kojih ljudi postaju svjesni tog konflikta i rješavaju ga posredstvom borbe«.[7]

Izgleda nam uza sve to da bi to bio teoretski stav okolnosti koji bi u cijelosti razmatrao sve negativne okolnosti, običaje, mentalitete i koncepcije koji se još uvijek manifestiraju u društvenom životu socijalističkog društva, bilo kao ostaci starih

7) K. Marx, F. Engels. Opere, vol. XIII, str. 9.

odnosa kapitalističkog društva, bilo kao neželjeni rezultati izvanjskih utjecaja jednog načina života stranog socijalizmu i neprijateljskih ideologija. Raspršujući uvijek našu pažnju izvan struktura socijalističkog društva, — teoretsko istraživanje riskira da izgubi iz vida realan proces formiranja i konzerviranja tih negativnih fenomena i da ne pridonese u potrebnoj mjeri elaboraciji sredstava što usavršenost organizacije i upravljanja našeg društva traži. Ako pregledamo *teškoće* koje se uzdižu pred naporom odgajanja masa koje izgrađuju novo socijalističko društvo i ako ih usporedimo sa otuđenim subjektivnim reakcijama stvorenim objektivnim uvjetima otuđenja u kapitalizmu, — nalazimo se pred serijom interesantnih aspekata, najmanje kao hipotezâ jednog naknadnog istraživanja. Među tima mogli bismo spomenuti:

a) Da otuđene subjektivne reakcije specifične za postojeće otuđenje u domeni materijalne proizvodnje, gotovo potpuno izostaju na tabeli negativnih duhovnih manifestacija. Likvidacija privatnog vlasništva, sredstava proizvodnje, svjesnost da je gospodar i direktni proizvođač, determinirali su radikalne promjene u stavu masa prema njihovoj vlastitoj proizvodnoj aktivnosti.

b) Mogu se staviti iste primjedbe što se tiče otuđenih subjektivnih reakcija specifičnih za situaciju objektivnog otuđenja na području duhovne aktivnosti. Religiozno otuđenje dominira sferom tih negativnih manifestacja.

c) Nalazimo malo drugačiju situaciju na području međusobnih i društvenih odnosa. Stara lažna svijest zadržava na tom području prilično velik broj otuđenih subjektivnih reakcija.

Pažljiva periodička analiza tih fenomena koji još uvijek koče razvoj socijalističke svijesti, može stvarno pridonijeti pronalaženju situacija koje još uvijek stvaraju, čak i u aktualnim uvjetima novog društvenog života u punom napredovanju, otuđene subjektivne reakcije. U tom i samo u tom smislu, *problemi otuđenja ostaju kapitalni za jedno socijalističko društvo.* Društvo spremno da ostvari najnaprednije humanističke težnje suvremenog svijeta. Ako je cilj socijaliste *emancipacija* čovjeka, tada se novo društvo u svakom momentu razlikuje od svoje evolucije jednom pažljivom analizom društvenog procesa. I to ne samo sa stanovišta materijalnog progresa društva, materijalnog i spiritualnog blagostanja ljudi, već i sa stanovišta nadilaženja ma kakve otuđene objektivne situacije, koja je postojana i pojavljuje se na jednom ili drugom području društvenog života, u toku stalnog usavršavanja društvene strukture, organizacije i upravljanja društvenim organizmom.

U tom kontekstu problemi marksističko-lenjinističkog odgoja svih onih koji rade na poboljšanju političke i ideološke aktivnosti poprimaju jedan izdanak težine. U prvi plan tog procesa smještaju se kao *pokretačke snage* — stimulacija i promocija aktivnog i angažiranog kulturnog života, i — neprekidan razvitak socijalističke demokracije.

Stvaralačka manifestacija socijalističke kulture i konsekventna demokratizacija svakodnevnog života, svakog sektora društvene aktivnosti, uvođenje principa kolektivnog rada na svim područjima aktivnosti, veliko unapređenje dijaloga sa masama, — predstavlja jedinu sigurnu garanciju duhovnog i materijalnog razvitka socijalističkog društva, ostvarenja ljudske ličnosti, totalne emancipacije čovjeka.

To je osim svega zaključak najavljen već samim naslovom našeg saopćenja: *kultura i demokracija.*

Prevela Ž. Boić

KULTURA POLITIKE I SOCIJALIZAM

(»SOCIJALIZAM I KULTURA«)

Žarko Puhovski

Zagreb

Pitanje o kulturi politike i socijalizmu moguće je, i uz postojanje niza nejasnoća što se stalno nameću, tek pod pretpostavkom stanovitih značenja naslovljenih pojmova i njihove teorijske »utemeljenosti« odnosno praktičke relevantnosti. Niz je nametljivih nejasnoća omogućenih s jedne strane »praktikom« događanja i »teoretičnošću« promišljanja (odnosno njihovim stanjem koje je do postojeće zbrke i dovelo) dan prvenstveno onom »praksom« koja je kulturu politike proglasila zbiljskom u društvu koje je nazvano socijalističkim već i samo zato što je ono tako prozvano i onom »teorijom« koja u krajnjim konsekvencijama, kulturu politike promišlja s obzirom na socijalizam, a socijalizam pak istovremeno s obzirom na kulturu politike. O teorijski mogućem »utemeljenju« i praktičkoj relevantnosti valja još dosta toga reći, polazište je međutim zadobiveno kritičkim pitanjima već spomenutim u povodu nejasnoća koje uokolo bivaju, put je određen željom da se naslovljena sintagma dovede do određenja koje bi se pokazalo jasnim spram upotrebljivosti i logikom ranije poduzimanih poduhvata interesantnih za samu temu. Stanovitost značenja pojmova ne proturječi automatski mogućnosti njihova raznolikog postojanja, radi se zapravo o tomu da je ispunjenje rečene pretpostavke moguće samo ako su značenja pojmova više ili manje jasna, definirana do u konkretne konsekvencije i određena spram mogućih teorijskih implikacija, što se uglavnom ovdje želi barem započeti, da bi se, tek kasnije, omogućilo djelovanje pojmova o kojima se govori, tj. da bi se ishodilo priznanje događanja koje ionako postoji i na razini razgovora što će značiti koliko i kritičko sagledavanje.

Ozbiljnija bi analiza pojma socijalizma zahtijevala niz obimnih pred-poslova; ovdje se, bez »ulaženja« u opsežnu literaturu,

a s obzirom na temu »pod kojom« se izvršilo okupljanje na ovom mjestu, ne ulazi, međutim, u izradu svih spomenutih pred-uvjeta. Uzme li se da socijalizam znači *barem* koliko i *»u novu zajednicu organizirana kriza jedne historijske formacije društva«*[1] nije još, kako je slučaj i kod brojnih drugih definicija istog objekta, mnogo rečeno, ali je omogućeno razumijevanje tog pojma koje upozorava da se radi o zajednici uvjetovanoj historijskom unutarnjom krizom vlastitih historijskih prethodnika (pa je moguće shvaćanje svih deformacija i »deformacija« koje su se pojavljivale pod imenom socijalizma) i, što se čini isto tako značajnim, uzimanje u obzir svih prijeloma, kriza, slučajeva, skretanja i teškoća kojima ono što se uobičajeno naziva socijalizmom nedvoumno obiluje. Pri tomu se ne ispušta iz vida ona uporaba pojma socijalizam koja se zapravo odnosi na *duhovni pokret*,[2] ali se ona ovdje ne tematizira, jer nema mogućnosti za sve tek ovlaš spomenute potrebite pred-radnje, a i zato što problemski sklop kulture politike i socijalizma ukazuje na reflekse s obzirom na sasvim konkretne situacije u kojima se upravo termin socijalizam koristi kao signum određenog društvenog uređenja.

Kultura politike, s druge strane, ne čini se naročito sretnom sintagmom; što bi se to naime kod politike imalo gojiti, obrađivati (uzme li se originalno značenje pojma kulture), ili bi se možda trebalo, kako to zahtijeva upotreba druge verzije razumijevanja pojma, poboljšavati, dorađivati, odgajati ili duhovno bogatiti politika koja se, budući u genitivu, i tako našla u pasivnoj poziciji? U izvoru je, međutim, ove postave problema nešto sasvim drugo — težnja da se pokaže upravo realno moguća upotrebljivost takve sintagme, ali i njena intencionalna nakaradnost, pa i bezvrijednost i neuporabivost. Spominjanje kulture politike, a ne, recimo, kulturne politike ili političke kulture, ovdje je, dakako, sasvim svjesno učinjeno; dok kulturna politika upozorava na resorsku razmrvljenost u cilju boljeg djelovanja upravnih rabota,[3] a politička kultura na dopuštanja i zabrane specifične varijante bon-tona,[4] kultura politike bi da propita spregu izvornih značenja i eventualnost novog razumijeva-

---

1) Pri čemu kriza (krisis=odvajanje, preokret, ali i sud) i ovdje znači preokret historijske formacije njeno odvajanje od dotadanjih pretpostavki.

2) Jasno je, da bi konsekventno korištenje Marxovih i Engelsovih termina zahtijevalo upotrebu pojma komunističko društvo na mjestu na kojem se danas ponajčešće nalazi kategorija socijalizam, no zbog naslova jedne sekcije Korčulanske ljetne škole za koju je izlaganje spremno, a i zbog učestalosti ovakvog korištenja pojma socijalizam (koji je izvorno bio mnogo bliži bitnoj oznaci zapravo političkog pokreta) ovdje je dopuštena spomenuta pojmovna nepreciznost.

3) Usporedi, primjerice, diskusiju M. Nemanjića u »Kulturna politika u samoupravnom društvu«, Gledišta, Beograd, 4/1971., str. 596 i dalje.

4) Usporedi poseban broj časopisa Politička misao (Zagreb 1/1970.), posebno Z. Tomac, »Politička kultura i društveno-političke organizacije«.

nja koju je odatle moguće iznaći. Pri tomu se ne misli na puko kalemljenje raznorodnih značenja ili njihovo prisilno poistovećivanje nego prvenstveno na jasnoću osnovnog pojma i njegova odnosa spram tako nečeg kao što je socijalizam. I kulturna politika i politička kultura jesu (pored još mnogog) pretpostavke, ali i otežavajuće okolnosti; raspravljanje kulture politike, bez spomenutog upravnog tretmana i bon-tona (od kojih prvo karakterizira posebice onu varijantu koja se još uvijek najčešće spominje uz ime socijalizma, a drugo, u nešto većoj mjeri, takozvane liberalizirane verzije) ne može se doći dalje od popravljanja, stvarnog naime kultiviranja postojećim tokom već određene politike. Jedva je, dakako, i potrebno spomenuti neminovnost da se ide dalje od rečenog, ali redoslijedom određenim prvenstveno mogućnostima razmišljanja o temi.

Kultura, bez obzira na etimologijske rasprave i moguća različita razumijevanja, uvijek sadrži dvostrukost značenja; *iz-radbu* nekog *procesa*, dakle izvršavanje punoće njegova toka, a ne tek ove ili one parcijalne značajke i, shodno tomu, *dovođenje objekta* tog procesa do njegova *istinskog obličja* (klice do zrelog ploda, nepismenog poletarca do obrazovanog čovjeka, neorganizirane poluljudske horde do »visokoorganiziranog« društva suvremenosti). Kultura politike morala bi stoga »poraditi« na izradbi procesa kojim je politika odlučena (želi li se dovršenje punoće politike), dakle njenog dovođenja do obličja koje bi joj imalo biti »najintimnije« imanentnim. Proces kojim je politika (u bitnim naravno crtama) već uvijek odlučena — a u samorodnost »sfere« politike nije moguće vjerovati čak ni uz pretpostavku nekritičkog preuzimanja njenog samorazumijevanja (jer i tada se sve odigrava u ime još nečeg izvan) — postavljen je upravo nasuprot puta dovođenja politike do oblikovanja vlastite imanencije, premda shema o kojoj je riječ ne može biti krajnje određena tek s dva »izlaza«, bez tematiziranja onog između. Ono *između* zato i jest ujedno i medij i objekt izlaganja bez obzira na različitost mogućih određenja, a uz stalno držanje na umu pretpostavljenih »izlaza« i svega što otvarajući se mogu razotkrivati.

Kultura politike bi, uz prethodne naznake, mogla značiti u najmanju ruku pokušaj »da se čitava politička 'sfera' učini *prozirnom*«,[5] jer upravo je to na tragu dovođenja do istinskog obličja i izradbe procesa (koji jest po nekom drugom događanju). Ujedno taj bi napor mogao, barem na prvi pogled, biti dovoljno neposredan s obzirom na bilo koju duhovnu i socijalnu situaciju. Pri tomu neposrednost ne znači laku dostižívost već, u prvom redu, mogućnost besposredovnog *sagledavanja* takvog nužno etapnog cilja. Prozirnost ima pri ovakvoj uporedbi dvostruko određenje, ona je zanimljiva s obzirom na mogućnost razotkrivanja

5) Ž. Puhovski, »Kultura i ideologija«, Gledišta, Beograd, 4/1971., str. 626.

osnovnih značajki mehanizma političke reprodukcije, ali je i u vezi s demistificiranjem spomenutom mehanizmu pripadne političke teorije. Realna provedba takvog razmatranja prozirnosti znači otkrivanje realno postojećih interesa koji su u pozadini političkih zbivanja, dakle procesa koji odlučuju političkom »sferom«, a o njoj nisu ovisni, nisu u njoj situirani izvan nje, niti njenom svijetu istinski podložni. Niz je raznorodnih doktrina odavno već progovorio o interesnosti u pozadini (ili čak »bazi«) čina politike, znatno su međutim rjeđa i uglavnom nedovoljno dorađena djela koja su, shvaćajući interesnu podlogu politike, uzela u razmatranje i konstituiranje obratnog procesa, onog naime koji se ne bi zadovoljavao izricanjem, naricanjem ili zgražanjem nad prljavštinom politike i mrklinom njenih poteza. Konsekvencija »otkrića« interesnosti političkog djelovanja jest interesantnost uspostavljanja takve politike koja bi, otvorena spram interesa koji u praksi bivstvuju, otvoreno izražavala te interese i njihove u političkoj borbi moguće konsekvencije. Na osnovu ovakvog stava dalo bi se, s različitih stajališta, progovoriti o opasnosti u kojoj se našlo samo prvo određenje politike u odnosu na težnju za direktnim izražavanjem interesa, jer politika je, oduvijek uostalom, određena posredovanjem što ga vrši, svojom u-metnošću u proces ozbiljenja zajednice koja je time onemogućena direktno priznati svoje počelo u svijetu rada. Valja dakle pripomenuti o dopustivim određenjima politike.

Najgrublja katalogizacija razumijevanja pojma politike pokazala bi da je moguće svrstavanje nazora o politici u one koji politikom smatraju (posredovano) nastojanje oko ideje zajedništva i one koji politiku određuju s obzirom na fenomen vlasti (odnosno kretanja motiviranog borbom oko nje). Moguća je, doduše, primjedba da je čitava podjela zasnovana u biti na teleologijskom odnosno eshatologijskom pristupu istom kompleksu, da je, zapravo, medij, procesu imanentna svrha, ozbiljenja zajednice vlast bez koje je zajednica neuspostavljiva, odnosno da je cilj korištenja vlasti zajednica koju tim putem tek treba omogućiti. No, dva pristupa pojmu političkog sadrže bitne odrednice ne samo razumijevanja nego i stvaranja politike, različite prve ideje i posljedice koje odatle proizlaze, pogotovu ako se u obzir uzmu određena historijska zbivanja koja, što je indikativno za stanovito ustrojstvo historiografije i historije, govore uglavnom o varijanti u kojoj je vlast neprestance osnovnom kategorijom, a uspostavljanje zajednice prvenstveno ideologijsko štivo. Kritika jednog od ovih pristupa s pozicije drugog, a posebno usko teorijska kritika, znači opravdanje ovakve njihove egzistencije, beskonačno natezanje o dopustivosti ili zabranjenosti ovog ili onog prevrata ili knjige, govora ili bitke. No, razlikovanje tih pogleda na politiku odistinski dolazi u pitanje (pa i čitav »opći« pojam politike koji je po njima dan) tek stavom koji je suprotstavljen *prikrivačkoj biti politike*, oba se do sada spominjana nazora baziraju na tomu da se govoreći o zajednici koriste

sredstva koja joj nisu privrijedna, da se govoreći o sredstvima zadobivanja zajedništva pomišlja (ne samo teorijski) na zajednicu koja od okupljajuće intencije odudara.[6] Skupa s koncepcijama politike u pitanju je i njeno osnovno izražajno sredstvo, ideologija na kojoj bi se toliko toga htjelo mijenjati shvaćajući da se ne radi o ideologiji samoj, već o proizvodnji interesa koje literarizira, pa se i kritika fenomenologije vlasti tipične za niz historijskih rasprava *kao samo takva* iskazuje ideologičnom.

Kritika bilo kojeg razumijevanja politike, pa i kultura politike (jer dovođenje objekta do istinskog obličja, izradba procesa, moguća je upravo na način kritike, dakle vještine prosuđivanja, ako se radi o bilo kakvom zbivanju koje je misli podložno), odnosno njen prvi »korak« označen pokušajem provociranja prozirnosti politike, mogu i sami biti poduzeti tek u ime nekog interesa koji ih inspirira. No, kultura politike bi, kritički, imala upravo razotkriti ideologijski skrivenu interesnost što je moguće postići samo pod pretpostavkom u čitavoj igri nesudjelujućeg interesa. Interes (intersum, interesse) iskonski znači koliko i sudjelovanje, pa je govor o nesudjelujućem sudjelovanju već odmah besmislen, no »izlaz« je označen poimanjem paradoksa koji je označen tek prividnom igrom riječi kao izraza istinskog prekida protežnosti čitave jedne logike. Ustvrdi li se mogućnost postojanja interesa kojem bi djelomičnim ciljem bila opća protuinteresnost (ili, barem, ogoljenje igre interesa do krajnjih konzekvencija) politike, posljedak nužno postavljenog pitanja o krajnjim ciljevima takvog *protiv-sebe-sama-orijentiranog interesa* jest neminovnost izbacivanja samog medija — političkog posredovanja — iz svjetsko-povijesne igre, pri čemu je kultura politike, naravno, tek realno-epohalno-propedeutičkog karaktera, ona prijelazna faza koja se da uvesti u diskusiju prije no što je na »dnevnom redu« istinska *kultura zajedništva,* najviši doseg dan posebnom obličju kulture u početku njenog *bezobličnog,* postojanja, naime *svuda-prisutnosti,* pa, dakako, i *utopičnosti* (bez-mjesnosti).

Bez obzira na mogućnosti empirijsko-sociologijskog i svakog drugog (i drugačijeg) iznalaženja subjekta koji bi u dosluhu s rečenom intencijom haračio svijetom u kojem je posredovanje iščašeno u bitnu djelatnost *nad* čovjekom, sve je jasnije da je priznavanje postojanja svakog interesa koji je bio u-kut-otjeran mogućnost puta tragom želje koja se pojavljuje. Ne znači to

---

6) »Demokracija kao stvar po sebi, kao formalna apstrakcija, ne postoji u društvenom životu. Demokracija je uvijek određeni politički pokret koji nose određene društvene snage i klase što se bore za određene ciljeve. Demokratska je država stoga država u kojoj vlast ima demokratski pokret.« (A. Rosenberg, »Demokratie und Sozialismus«, Verlag Allert de Lange, Amsterdam, 1938., str. 337). I ovo, zapravo pukim nazivljem određeno poimanje demokracije indikativno je i za razumijevanja okupljajućih intencija koje uspjehom borbe »prerastaju« u obično preimenovanje.

ravnodušnost spram modusa identificiranja vjerojatno postojećeg subjekta mijena koje mišljenje nužno traži, čak ni razočaranje dosadašnjim »postignućima« s time u vezi, već svijest o mogućnosti da se nabasa na još jedan, daljnji, element ovog teorijskog bavljenja politikom. Iskrenost priznavanja igre interesa nije značajna tek zbog kakve ćudoredne zasade koliko zbog uvjerenja da se bez *iskrenosti kao načina govora istine,* njenog, dakle, jezika, ne može izići iz oblasti pukog brbljanja koje se određuje (i vrednuje) kvantitetom i kvalitetom zabašurivanja vlastitog izvora. No, istina, pa ni objektivnost nisu dani politici (kakvu je poznamo), znano je već naime da »je ideja samo s *pomoću* bitka i, obratno, bitak samo s *pomoću* ideje *ono istinito.*«[7] To pak već više nije prirođeno politici,[8] njeno je stoga govorenje istine ograničeno na iskrenost kao medij kojim je do samozatajnosti, naime razumijevanja vlastite promašenosti, moguće postići. Iskreno, neposredovano iznošenje onog što se misli, »što na umu to na drumu« (a »drum« je svakako signumom stanovitog razumijevanja saobraćanja) znači *idejno* inauguriranje drugačijeg oblika komunikacije (»Komunizam se od svih dosadašnjih pokreta razlikuje po tome, što preokreće osnovu svih dosadašnjih proizvodnih odnosa i *odnosa saobraćanja,* i po prvi put svjesno postupa sa svim stihijnim pretpostavkama kao sa proizvodima dosadašnjih ljudi, lišava ih njihove stihijnosti i podređuje moći ujedinjenih individua.«[9]). Pri tomu je u pitanju upravo način nadilaženja puko idejnog uspostavljanja ovog obličja novuma, omogućenje obustavljanja stihijnosti (kojoj je i opet politika izrazom). Stihijnost o kojoj je riječ i jest ta što je uvjetovala krizu s obzirom na koju je ovdašnje razumijevanje socijalizma i moglo biti uvedeno, ona koja svojom osnovnošću (stoiheion=ono osnovno, počelo, pratvar) govori o u sebi prisutnoj potrebi za drugačijom, od nje *radikalno odvojenom osnovnošću novog.*

Odnos je kulture politike i socijalizma dakle nuždan, iako možda ne i samim sobom jasan, njegovo je osnovno određenje u težnji za novim oblikom saobraćanja, za *istinskim izražavanjem već kod svakog događene misli.* Raspor koji postoji u odnosu na neku (ili čak svaku) realnost označuje potrebu djelatnosti za održavanjem tako stečene kritičke pozicije, jer »i izmiješani se napitak razdvaja, ako se ne miješa«.[10] Konstrukcija koja je ovdje tek ovlaš iznesena pri-državana je misaonim naporom istraživa-

7) G. W. F. Hegel, »Enciklopedija filozofijskih znanosti«, Veselin Masleša, Sarajevo, 1965., str. 94 (§ 70).

8) Kod politike je »ideja« tek slika njoj ne sasvim srodnog događanja, alegorijski naime jezik, a ne govor smislenosti uma.

9) K. Marx i F. Engels, »Rani radovi«, Naprijed, Zagreb, 1967., »Njemačka ideologija«, str. 421 (kurziv Ž. P.).

10) Heraklit, »Svjedočanstva i fragmenti«, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951., Fr. 125, str. 53.

nja unutarnjih značenja već zadane sprege. Praktičko jamstvo tako zamišljenog odnošenja, još uvijek nedvoumno nemogućeg, određeno je povijesno-prevratničkom ulogom stanovitih društvenih događanja; ovdje je, međutim, bilo namjereno tek upozoriti na niz filozofijskih kategorijalnih sveza[11] koje će, pretpostavljivo, sudjelovati i u novoj igri koja je, možda, još u potrazi za akterima.

11) Pri tom je, dakako, tek eventualnim događanjem bezinteresne politike moguća **djelatnost** bilo koje i bilo kakve **filozofije politike.** Bez i prije toga ona — kako se to i ovdje, barem kao težnja, vidi — nije, jer po osnovnim pretpostavkama (mudrost nije sudjelujuća — interesna — nego tek post festum »djelatna«) ne može biti drugo do u zabranu »idejnosti« zaostalo **filozofiranje o politici.**

Kao broj 10—11 džepnog izdanja PRAXIS izišao je zbornik radova

Gajo Petrović: ČEMU PRAXIS (240 str., 25 din)

Kronika, prikazi i intervjui koji su tu sakupljeni potječu iz 1964—1968, ali je »Dodatak« dopunjen i podacima iz 1968—1971.

Još uvijek možete kupiti odnošno naručiti i slijedeće brojeve džepnog izdanja »Praxis«:

2—3. Herbert Marcuse i dr.: DIJALEKTIKA OSLOBOĐENJA (316 str., 25 din)

4—5. Ivan Kuvačić: OBILJE I NASILJE (256 str., 25 din)

6. Milan Kangrga: RAZMIŠLJANJA O ETICI (182 str., 12,5 din)

7—8. Milan Damnjanović: ESTETIKA I RAZOČARENJE (286 str., 25 din)

9. Danko Grlić: Contra dogmaticos (191 str., 12,5 din)

Svi navedeni brojevi mogu se naručiti u administraciji »Praxis«, Filozofski fakultet, Zagreb, Đ. Salaja 3.

Naručiocima koji naruče najmanje četiri broja (odnosno dva dvobroja) dajemo popust u iznosu od 10 posto, onima koji naruče najmanje osam brojeva (odnosno četiri dvobroja) dajemo popust u iznosu od 20 posto.

PARADOKS UTOPIJE

Željko Falout

Zagreb

Ako se utopija shvati kao otvorenost bića, kao ono uvijek još neostvareno, kao vječno moguće, vječna budućnost — onda je utopija zapravo sve, sam život. I to jednako postojeće i nepostojeće, sveukupnost onoga što jest i može biti.

Nesumnjivo je da ovakvo shvaćanje utopije predstavlja sam život. Međutim, povijesne i egzistencijalne manifestacije u kojima utopija kao život i život kao utopija postaju transparentni — predstavljaju nam one pojavnosti koje su manje ili više približne univerzalnosti bitnog života utopije. (Podsjećam na jedan stav E. Blocha: »Utopija je predugo nailazila na refrain koji je bio i odviše približan da bi bio istinit.«)

»...humanizam je odrastao u utopiji...« — kaže E. Bloch na drugom mjestu. Od prvih, još animističkih dokaza svog ljudskog postojanja, čovjek se zaista bitno pokreće tražeći to Nigdje što Još-Nikada nije bilo. Iz nedovoljnosti svoga bića, elementarne, biološke, tehničke, zatim vremenite, duhovne, povijesne. Da li se ovaj nemir straha, ugroženosti, neosiguranosti, želje, čežnje, potrebe itd. mora nazvati utopijskim ili nekako drukčije — možda i nije bitno. Najmanje sigurno, najmanje garantirano, zbrinuto biće u prirodi kreće na put svoje samozaštite koja nikada neće imati isključivo biološki karakter. Neka jedva vidljiva dijalektika već tu sređuje stvari: najmanje podobna u prirodi, ljudska životinja kreće da prirodu učini sebi podobnom, kako bi uopće mogla opstati.

Iz tajne svoje nepodobnosti čovjek će rađati mnoge prispodobe svog »ne-ljudskog« položaja. Ne samo na nivou prakse, osnovna neshvatljivost tajne rođenja i tajne smrti (koja paralelno postoji i kao shvaćanje besmislenosti tih graničnih »činjenica«) — vodit će čovjeka u one slike njegovog puta koje bi u najvećoj mjeri mogle u isto vrijeme *otkriti* kao i *prikriti* bit onog neraz-

jašnjivog u njegovoj i neljudskoj i neprirodnoj biti. I sam pojam ljudskog rađa se ovdje paradoksalno: *ljudsko je ono što se mjeri svojim odsustvom, nepostojanjem.* I bit će onoliko ljudski koliko prodornije, isključivije pokaže svoje nepostojanje, ljudsku nedovoljnost tog bića koje se, doduše, samozvano već naziva čovjekom, što u isto vrijeme i ništa ne znači i može značiti sve.

Na nivou životne prakse, u ove dokaze čovjekove ljudskosti zaista spada sve. I tzv. životinjski egoizam koji nema ničeg utopijskog — i on pokazuje često — svojom nimalo prirodnom prekomjernošću osnovnu neosiguranost čovjekovog bića. Tako su i bezumlja hordi metafizika — kao i nacističko i ino u našem vijeku. Neizdržljivost — kakva? Ljudska? — uvjeta čovjekove situacije koja nije čovjekova — jednako navodi čovjeka da je potvrdi i tako skupa sa sobom uništi — kao i da je pokuša premostiti.

U ovoj obrani od »kozmičke jeze« nastaju jednako civilizacije kao i sve vrijednosti kulture. Polako probija svoj put neka tragična svijest sa svojim ponosom. Utopijska otvorenost bića vidi svoju bitnu mogućnost u vječnoj transcendenciji onoga što se kao postojeće uvijek nadaje kao nedovoljno. Početak puta je vječan i put je samo njegovo započinjanje. Nastaju programi svih mogućih civilizacija koje sve više upućuju čovjeka na svijest da može ljudski opstati jedino kao ljudstvo, čovječanstvo.

Prva na tragu velikih socijalnih utopija koje nisu samo socijalne — čija upravo neostvarivost ukazuje na nedovoljnost onog meta-fizičkog u njima — kršćanstvo nastalo kao socijalno-političko-religiozno-utopistički pokret, nakon političke pobjede uskoro prebacuje svoj povijesni cilj na vječnu mogućnost spasa, ostavljajući historijskoj realnosti da biva u neljudskom egoizma. Sa iscrpljenjem ove kontradiktorne pozicije istjerane do apsurda — kršćanstvo izumire jednako kao i sve buduće ideologije. Tada se pojavljuje novi utopizam koji će opet pružiti šansu ogromnoj masi bijednih van povijesti da u nju uđe. I opet će se dogoditi nešto slično: unatoč novumu koji predstavlja kombinaciju znanstvenog i utopističkog, vulgarizirano znanstveno postaje utopistička religija spasa — potpuno disparatna sa svojim historijskim rezultatom.

Čovjek je jednako neko biće koje sebe izmišlja kao i umišlja. Njegova smrtnost, na kraju krajeva, nešto je što se ne može ničim transcendirati. Ona nedvoumno pokazuje da je on besmislen. I to besmislen jer je svjestan svoje besmislene prolaznosti. Na ovoj besmislenosti surađuje i njegova nemogućnost, da, kako se to kaže, ljudski živi. Sve manje je, također, jasno što to znači *ljudski* živjeti. Da je čovjek slutnja čovjeka — nije ništa nova. Ono što mu je dano — *a ništa mu nije dano do onoga što mu je oduzeto* — omogućuje ovu slutnju kao utopijsku tendenciju spasa. Međutim, porazi svih programa ove tendencije upućuju na to da ova slutnja ne nalazi svoju istinu i da ove istine možda i ne može biti. Jedino realno bi tada bilo shvatiti da, kad već

čovjek izmišlja sebe, jedina njegova zbiljna slika bila bi ova slutnja. Reklo bi se da čovjek reproducira svoju nezbrinutost, da ono što bitno radi jest sâmo potvrđivanje njegove osnovne situacije nezbrinutosti. Ali to nije »sâmo«, to *jest* samo-potvrđivanje. Čovjek inzistira na svojoj smrtnosti, njegova bitna avantura jest u egzistencijalnoj tragediji. Ne radi se o nekakvom metafizičkom mazohizmu: radi se o bitnom doživljaju svog bića u onome što je po njega bitno. Čak ni minimalistički program bilo kakve utopije ne može zaobići bezbrojne dokaze ovog čovjekovog samopotvrđivanja oduvijek. On ga ne može ni prekoračiti. Jer ono transcendirajuće je već tu: u bitnom egzistencijalnom obredu smrtnosti. Time ne svršava svijet ali — »tako svršava svijet« — kako bi rekao T. S. Eliot. Čovjek *obnavlja* — ne: *ponavlja* — svoj vječni put u slici tog puta. I rezultat je jasan kao i neizvjesnost: sama *neizvjesnost njegova opstanka goni ga u svojoj uvijek tajanstveno zamućenoj slici.*

Jezik u svojim slikama tu oduvijek kaže sve: jedino je tako — u ovome *oduvijek* — i moguće samo približavanje humanumu — kontinuitet ljudskog napora bitno je što ga i čini mogućim. Vjerojatno i najstarija slika života jest ona puta: put, putovanje, putnik. . . Ona nije utješna, put nikada ne znači perspektivu, iako se u njoj odvija. Perspektiva normalno suzuje horizont — da bi bio shvatljiv, tj. pregledljiv. Ali, putovanjem, ona se također u nedogled stalno proširuje. I ovo što nije utješno pruža mogućnost putniku da shvati svoj položaj. I više od shvaćanja — ono što mu daje njegovu jedinu egzistenciju. U toj istoj slici, on će jednoga dana iščeznuti . . .

Čovjek je nemogući: iz manje-više jasne svijesti o ovoj bitnoj nemogućnosti rađaju se svi napori koje nazivamo ljudskima. *Tako ono što nije rađa ono što nikada neće biti.* Ovaj paradoks bio bi apsurdan kad ne bi prikazivao ono jedino moguće što jest čovjek. Jezik se tako bitno trudi da nam približi ono što je *stvarno jedino u svojoj nestvarnosti;* on također ima nemogući zadatak da nas opomene kada ovo »stvarno jedino u svojoj nestvarnosti« postaje na nikad shvatljiv način »zaista« nestvarno (F. Kafka). I, na tragu jezika koji traga za našom nikad uhvatljivom biti, mi znamo koliko smo daleko otišli u ne-bitnosti svoje nestvarnosti — kada jezik prestane govoriti (nacistički jezik, staljinistički jezik, jezik masovnih komunikacija, politike uopće itd.).

Isto tako biti nedorečen znači još živjeti (ili kako bi rekao Ivo Andrić: »Dok je čovjek živ ništa s njim nije gotovo«). Jezik ovo zna: nijedna metafora još nije sve rekla. Ona i nema što reći: već sama njena etimologija kaže da je prekoračila, prebacila se, prenijela. Ona je s onu stranu — odakle nema vijesti, prikazujući nam samo put koji je izvršila. Ona se riješila svog tereta — jezik u metafori oslobađa se mase svega empirijskog, postojećeg (ili, točnije rečeno, metafora se ponaša kao u onoj izjavi Augustina: »Moja ljubav je moja težina, ona me nosi kuda

god krenem.«) Metafora dalje živi u lakoći svoje rasterećenosti, *obavivši čitav put — i zadržavši ga u sebi.* Čitav život i dalje u njoj teži — kao ona sama. To je ono što tako ustreptalo-radosno, puno obećanja i budućnosti odjekuje za nas u svakoj metafori. *Metafora u slobodi okuplja čitav život.* Metafora je putnik koji bi u slici svoga puta zadržao vječno *i svoje iščeznuće.*

»... ono još utopijski neizdiferencirano Nigdje, kamo nas vuče muzika.« — kaže Bloch. Ako i muziku shvatimo kao metaforu — a ona to i je — vidjet ćemo da ona na kraju šuti. Počnite postavljati stroga pitanja metafori — i ona će zauvijek ušutjeti. Ne kaže se uzalud da prava metafora jest čitav jedan svijet za sebe. Metafora je svijet. Učiniti da svijet šuti — znači postavljati mu zaglušna pitanja. I naša pitanja kao i tzv. »odgovori« uglavnom su s onu stranu svijeta metafore, muzike. Ono što jest eminentno ljudsko suviše je krhko da bi izdržalo agresiju samopouzdano-nesigurne potrebe ljudske životinje za apsolutnom sigurnošću i izvjesnošću koju mu obećavaju sve ideologije odvajkada.

Metafora, jezik, muzika, naš svijet, u onoj mjeri omogućavaju obrat u našoj egzistenciji — ukoliko smo spremni da i sami postanemo metafora, da učestvujemo u bitnoj metafori ljudske situacije (Kafkina parabola o metafori). Ne može se dovoljno naglasiti koliko je za to potrebno *imaginacije ljudskog*, koliko čežnje za samopotvrđivanjem svoje ljudske situacije, koliko, na kraju, i onog egzistencijalnog imperativa: živjeti *svojim* životom — i njime umrijeti. Sve revolucije — a sve su bile utopijske — u svim smislovima utopijskog — krahirale su na nedovoljnosti svoje imaginacije ljudskog. Ne toliko zbog objektivno-realnih nemogućnosti van njihovih inspiratora, stvoritelja. Tzv. realistički koncepti pokazali su se nedovoljno realni. Kada je jezik avangardne literature i umjetnosti Oktobra pokušao da dokaže što revolucija zapravo treba da bude — postavljena su mu takva pitanja da je za vijeke zanijemio. A danas mi vidimo da ono što je bilo stvarno revolucionarno i utopijsko u tom vremenu živi za nas samo u tom jeziku. I kada Zamjatin piše o entropiji — on postupa kao najsvjesniji politički i revolucionarni um svog vremena. Optužujući ga da nije dovoljno realan, realistički Staljin će dati onemogućiti ovog jedinstveno realnog čovjeka. »Sanjati« — bila je Lenjinova parola. Da, sanjati, ali i snovi se moraju usuditi.

* * *

Što to znači vječno racionalizirati jednu »pogrešnu« zbilju na osnovu »lošeg« sprovođenja Ideala-Utopije u djelo? Zar to ponekad ne znači opravdavati katastrofu možda čak ljudskom »nesavršenošću«? Koja to utopijska svijest može opravdati, obrazložiti postojanje koncentracionih logora, na primjer? Nije li tu na djelu jedan élan vital koji hoće-mora da živi jer mu se naprosto živi? Onda neka živi u svom zadovoljno-ciničnо-prkos-

nom optimizmu, ali neka bude barem toliko pošten pa pusti na miru ova opravdanja tzv. višeg ranga. Jer tada je tek ciničan i nihilističan.

Čovjeku u tami na koju je osuđen jer se u njoj zatekao sigurno nije dobro. Ako ne spava, on sanja, s prekidima, nikada se ne privikavajući, on se snalazi, pokušava. On proučava svojstva mraka, pokušava nazrijeti njegove oblike, jer predmeti koje jedva sluti samo su oblici mraka — a možda i slike — projekcije ludosti njegove želje ili straha. Ali — ako se u njegovu vidu prolomi svjetlost — on će oslijepiti. Kada svjetlost iščezne obavivši svoje djelo oslijepljavanja — ono što ostaje više nije »prirodni« mrak sa svojim kakvim-takvim šansama — to je totalna nevidljivost, ništavilo. Čovjeku je oduzeta mogućnost vida. Ova uprošćena ali nimalo naivna slika ipak dovoljno upućuje na odgovornost onih koji na bilo koji, ma kako suptilan način čovjeku predočuju ma kakvu mogućnost. *Nasuprot bilo kakvu nacrtu humanuma, nama preostaje radikalno negativna utopijska svijest.* Ona koja na stvari mora gledati apokaliptički, koja skoro da i ne pokušava razriješiti nijedan realan konflikt.

Život ove povijesti biva u krajnjoj jednostavnosti. Međutim, nakon toliko izjalovljenih nada i uzaludnih euforija danas već gorko-komičnih, ništa ne obećaje onaj utopijski obrat tako dugo pripreman i tako davno anticipiran. Jednostavnost kojoj smo akteri i svjedoci nije ona smirujuća tišina pred velikim djelom obrata, nije ono očišćenje prostora, pročišćenje motiva pred *jedinim činom.* To nije prostor velike egzistencijalne tragedije zbiljskog rađanja i zbiljske smrti.

Nalazimo se na kraju jednog puta koji se jednako može nazvati *poviješću nade kao i nadom u povijesti.* Možda je to od iskoni čitava povijest kulture, bitnog čovjekovog napora da stvori svoj svijet, ljudski, onakav kakav mu se činilo da bi trebao biti e da bi odgovorio njegovim bitnim, manje-više prosvijetljenim potrebama koje je smatrao eminentno ljudskim. Danas, iz preglednosti svojeg povijesnog iskustva, mi vidimo da ono što je čovjek u samom pojmu humanizma smatrao eminentno, transparentno ljudskim — u svojoj biti ne samo da je kontradiktorno raznim povijesnim epohama, nego je i sam pojam humanizma izblijedio, pokazao se kao provizorna kulturalna konstrukcija. Danas, više nego ikada, pod pritiskom jedne nemoguće, apsurdne historijske stvarnosti mi smo u situaciji da na kraju puta zamišljamo njegov početak, nimalo uvjereni da smo predodređeni postaviti osnovno pitanje naše egzistencije: *Kako zasnovati pojam čovjeka, humanuma?*

Sve bi bilo u redu s racionalizmom socijalno-utopističkih doktrina, kada on u našem historijskom iskustvu ne bi pokazivao jedno posve drugo, ni socijalno ni racionalno lice, kada se odjednom (ili oduvijek) čak i socijalni problem ne bi iskazivao kao metafizički. Utopijska svijest vjeruje da će se sve riješiti. Kada ovu svijest konkretiziraju moderne države — onda se apsolutno

razrješenje osnovnih čovjekovih dihotomija iskazuje kao razrješenje čovjeka od onih elementarnih značajki njegove egzistencije koje ju uopće mogu učiniti ljudskom. Metafizička volja, imperativ organizacije umjesto bogoljudi tako proizvodi nepostojeća bića.

Oscar Wilde jednom prilikom je rekao da su zapravo sve utopije ostvarene. Iz našeg iskustva »ostvarenih utopija« sasvim je moguće shvaćanje utopije kao *svjetsko-historijskog kiča:* povijesne bajke van povijesti. Ispunjenje želja na svjetskom planu — već sama zamisao ovog ispunjenja — usrećuje naopako. Treba izbjegavati sve ono što obećaje ili zamišlja čovjekovu generičku usrećenost. Redovito se to preobrati u neslućeno upropaštavanje i elementarnih čovjekovih šansi.

Na koji način vratiti utopiji ozbiljnost?

Pokušali su nas uvjeriti da je čovjek definirana, dokazana, gotova stvar. Iz toga su se rodile mnoge izdaje. Ono što nam se danas i u jednom minimalnom programu nadaje jest kao prvo oprez pred svim konkretnim utopijama. Čovjekovo biće ne može podnijeti previše stvarnosti (kako bi rekao već spominjani Eliot) i zaista je herojski utopijski napor koji tendira stvarnosti ali mi smo jednostavno rečeno danas i suviše frustrirani. Ne treba ostati kod patologije stanja, ali treba biti nadasve skeptičan pred svakom *retorikom.* Da li plemenite ideje ubijaju zbog prevage neplemenite stvarnosti ili, što je značajnije za istraživanje, jer nešto s njima nije u redu, Hegel kaže: »Smatra se da se misli na nešto veliko kad se kaže da je čovjek dobar, no nešto mnogo veće laži u tvrdnji da je čovjek zao.«

KRIZA AVANTURE

PROLEGOMENA ZA ISTRAŽIVANJE FENOMENOLOGIJE I METAFIZIKE SMRTI

Miroslav Jilek

Zagreb

I

Tema: Realitet i utopija implicira nesumnjivo velik broj raznovrsnih podtema, a također i pristupa. Kao prvi u okviru ove teme, nameću se problemi odnosa povijesnog duha i realiteta, povijesnog duha i utopije, problemi revolucija i sistema, problemi onih mijena kada utopija kao vizija postaje prividno realitetom te kako i kada i iz čega se rađa uvijek nova nada itd., itd.

Ostajući u razmatranju na razini misli koja koliko uvažava ono što uvjetno nazivamo realnom nadom toliko i sam u-topos kao nepostojeće ili pak još uvijek ne postojeću nadu, nužno dolazimo do teme koja bi trebala biti ishodište, a to je problem osjećanja života.

Ako bismo mogli ukratko definirati (i to operacionalno) nadu koja je svakog trenutka prisutna i iskazuje se kao povijesna, onda je to očekivanje ne toposa, već vremena, kada će život postati samosvrhovit, a to znači kada će se moći i s njim samim slobodno raspolagati.[1]

Kao i svaka druga težnja koja rađa i nadu i ova je već odavno na djelu.

Svaka dosadašnja pobuna i revolucija kada je pretendirala na konačno događanje života naspram pukog trajanja, uvijek se iz barikada pojavljivala kao smrto-nosna.

---

1) To dakako pretpostavlja situaciju relativno sigurne egzistencije koju već pruža građansko društvo svojim gornjim slojevima. Pobliže smo to naznačili u drugom dijelu teksta.

Smrt je tako uvijek iznova, što je doista paradoksalno, bila ulog života. No, to je fenomenologija realiteta, a šta je sa onim thanatosom koji je u jedinstvu s erosom također svagda i svagdje na djelu?

Da li parola: »Bolje grob nego rob«, ili pak svaka druga revolucionarna parola implicira u sebi nakon realizacije revolucionarnih htijenja, vječni život ili pak život kao najveću vrijednost u smislu njegove svetosti a za račun bilo kakve igre s njim, koja uključuje i rizik?!

To ni jedna revolucija ipak nije htjela a ako je htjela bilo je to implicirano u sasvim drugom svjetlu.

Revolucionar u samom činu revolucije koja kako se to obično kaže, traži žrtve, sam u sebi postigao je već i ono bitno post-revolucionarno koje dakle nije samo puko nadolazeće već je samim činom na djelu.

Revolucija je dakle čin budućnosti, ne samo po tome što hoće, već i po tome što faktički jest. Ona prema tome i ne može biti problem budućnosti ako njena htijenja nisu na djelu već u samom njenom uvijek sadašnjem događanju.

Ako revolucionarno htijenje ne implicira u krajnjem slučaju, što ujedno znači i prije svega, *»raspolaganje s vlastitim životom«*, onda sam revolucionarni prevrat i post revolucionarno razdoblje mora se reći pretendira samo na puko *trajanje. A slobodno raspolaganje s vlastitim životom nije pitanje života već problem smrti.*

Tako u kontekstu raspravljanja o realitetu i utopiji preko raspravljanja o osjećanju života i utopiji tog života koja kao i revolucija mora uvijek biti na djelu, može se raspravljati i o problemu smrti.

Stoga se na nešto drugačijoj, konkretnijoj razini teorijskog istraživanja mogu pojaviti slijedeće teze i izvodi.

I. Ono što *nedostaje* suvremenoj civilizaciji visoko industrijaliziranih i urbaniziranih društava jest *dimenzija života kao avanture*

II. Avantura je tu shvaćena kao vid (optimalni i humani) vid igre sa smrću, odnosno životom.

III. Avantura je ona igra sa smrću koja je *izabrana.* Različite opasnosti ovodobne civilizacije su nametnute.

* * *

Često se govori i piše da ljudi vole čitati tzv. šund literaturu i gledati kriminalističke i vestern filmove da bi se barem na trenutak identificirali tj. osjećali kao heroji, junaci događanja. Ovo obrazloženje bez dodatne analize pojma heroj površno je, pa čak i besmisleno. Herojstvo je rezultat podviga, akcije, u pravilu inspiriranog individualno, kao slobodna odluka u kojoj, tj. kroz koju (akciju, podvig) u pitanju je uvijek život heroja. Sam život je tu zapravo ulog za ishod akcije u kojoj treba ostati živ. Iz toga konsekventno *proizlazi da je heroj nužno i avanturist.*

To podvlačimo zbog činjenice što svaki avanturist ne mora postati i heroj, ma da to najčešće zapravo želi.

Ovaj izvod ima utoliko svoj smisao ukoliko u kontekstu analiziramo i suvremeni odnos život—smrt.

Era nauke oslobodila je život niza onih dimenzija smrti koje su bile fatalne odnosno neminovne. Život je bio ugrožavan sa svih strana naprosto npr. od bolesti. Mnoge bolesti pomoću današnje razvijene medicine, više nisu smrtonosne. Standard i nauka omogućuju visok nivo sigurnosti da se neće umrijeti od bolesti. Naprotiv i rak će biti svladan. Bit će svladane i druge u pojedinim vremenskim intervalima neizlječive i smrtonosne bolesti. Cijena ljudskog života raste-opada, dakle sa samom moći čovjeka. Čovjek nikada nije bio narcisoidniji no što je to danas. Dok bude svrha života užitak u potrošnji rast će i narcisoidnost ljudi.

No, da li je ova činjenica nešto što je »sasvim u redu«. Čini se da sve nije u redu i to ćemo pokušati dokazati. Život-smrt kategorija i vizuelno se doživljava kao s »tankom crvenom linijom« u sredini. Kroz niz epoha ovaj odnos bio je doista evidentan. I život i smrt bili su uvijek podjednako prisutni. Spomenu tim razvojem tehničko-tehnološko-naučne civilizacije ova »tanka crvena linija« pomicala se postepeno u korist života, a na račun smrti.

Samim time i »tanka crvena linija« izgubila je svoje prijašnje značenje. Ona je ostala istoznačna samo u kategoriji herojstvo—ludilo. Rizik života u uvjetima skoro potpune sigurnosti u njegovo trajanje počeo se karakterizirati kao ludilo.

No da se vratimo. Naše je glavno pitanje: Da li je ovaj proces pomaka u korist života normalan tj. biološki i psihološki prihvatljiv ili je on naprosto proces disharmonije osnovnih životnih (smrtnih) kategorija. Pitanje se mora postaviti i drugačije. Da li se čovjek u eri adaptacije (što mu je ujedno i najveći problem) može naviknuti i na sigurnost života ili to naprosto ne može. Odnosno da li se može *živjeti* bez blizine osnovne odrednice života-smrti.

Na kraju krajeva problem glasi: Da li se sadržaj kategorije život tokom povijesti naprosto mijenja ili se mijenja sadržaj tj. forme pojavljivanja njegovog antipoda — smrti.

Smatram istinitim posljednji dio alternative. Kategorija — život nije podložna povijesnim mijenama. Povijesnim mijenama podložno je samo pojavljivanje uzroka života—smrti.

Život-smrt kategorija ostaje i nadalje ontološkim problemom dok smrt sama postaje gnoseološki problem. Ali ne samo to, smrt postaje problem inspiracija što oduvijek nije bila.

Smrt se, kada je nje bilo u izobilju, prevladavala slavljenjem života. Danas se slavi smrt da bi život sam ostao sebe-smislen. Život sam nije dakle životonosan. Ovu dimenziju prepušta on sve više smrti. Problem života postaje tako problemom izazivanja smrti. Problem života kao antipoda smrti došao je tako u

krizu. Time je po našem mišljenju, konzekventno izvodu, došlo do *krize avanture.*

Život želi biti samo-izabran i sebe-izabran tek sebe igrom kao najvećim dometom igre same putem igre sa smrću.

Igru sa smrću pak nazivamo avanturom koja po tome postaje osnovnim problemom života.

Problem igre[2] tek time dobiva svoju pravu i bitnu dimenziju.

Igra sama time nije vrhunac sreće kao vizije budućnosti (ako se hoće i komunizma) ona je time vrhunac života samog koji sebe-hoće-kada-sebe-hoće i koji sebe-neće-kada-sebe-neće.

II

Valja nam pozabaviti se u ovom kontekstu i onim fenomenom što ga nazivamo potrošačkim društvom a koje je zapravo ishodišni okvir ovog mišljenja.

Uspjeh današnjih društava (namjerno ne govorimo ekonomija) mjeri se sumom dolara po stanovniku. Što je ta suma veća to je i veća sigurnost pripadnika danog društva. Po klasičnoj shemi mišljenja ekonomska sigurnost temelj je i psiho-emocionalne sigurnosti.

No da li je tome tako?

Da li se u tome iscrpljuje temelj čovječnog, i da li je stoga u tome budućnost svekolikog čovječanstva?!

Za sada samo slijedeće: U tome ne vidimo razrješenje temeljnih ljudskih problema. To je rješenje samo za onu budućnost koja je zapravo za mnoge već prestala.

Materijalna i duhovna bogatstva što karakteriziraju putem potrošnje suvremenu civilizaciju doista su život učinila ekonomski sigurnim. Strah za biološkim održanjem, za ekonomskom sigurnošću doista nije tako prisutan kao nekad. U skladu s tim može se reći da je u osnovi svih napora ljudi kroz cjelokupnu povijest klasnih društava ležala težnja za osiguranjem, tj. za sigurnim životom.

Želimo ovdje reći da standardna marksistička interpretacija koja glasi da zadovoljenje jedne potrebe rađa nekoliko novih, nije više dostatna za interpretaciju suvremenih visoko razvijenih društava i društvenih slojeva.

Problem *biološkog održanja života* za mnoge prestao je da postoji.

A što sada? Da li su, da se upitamo još jednom, time riješeni i ljudski ili, konkretnije rečeno, psihički problemi čovjeka?

---

2) Na momente se naime može zaključiti da igra koju promišlja K. Axelos nije ništa drugo do kompenzacija odnosno bijeg od visoko organiziranog vanjskog svijeta. U tom smislu igra koja u krajnjim konsekvencijama ne bude pretpostavljala i igru subjekta sa samim sobom, može se iskazati kao novi vid otuđenja. Igra se za sada očituje kao igra sa drugim odnosno drugima tj. sa izvanjskim okolnim svijetom.

Dajemo tu odlučno negativan odgovor. Ljudski problemi tek sada započinju. Započinje, već je zapravo odavno započeo problem *psihičkog održanja života.* Po mnogim simptomima ovaj problem daleko je teži nego svi u povijesti dosad poznati.[3]

Opasnosti se više ne rješavaju izvan ličnosti. Naprotiv, ličnost je poprište nametnutih i stvaranja novih problema.

Jedno od rješenja psihičkog održanja života jest nova avantura života. Ako to doista jest rješenje onda i neke temeljne postavke suvremene interpretacije čovjeka postaju bezvrijedne.

Težnja za sigurnošću nije dakle stabilna i nepromjenljiva dimenzija ljudske intime, ona je u najmanju ruku podložna epohalnim mijenama. Ljudski psihički fundament ima dakle svoju svojevrsnu dijalektiku. Na djelu počinje biti suprotnost sigurnosti a to je svjesni rizik to je avantura.

LIČNOST I AVANTURA

Što se događa s ličnošću u potrošačkom društvu? Čini se da je ličnost potrošačkog društva destruirana u svojoj vlastitoj biti. Potrošnja i to svaka ili potrošnja uopće uspavljuje ili pak razara ličnost. Ličnost se između ostalog konstituira na sistematizaciji ne-reda izvanjskog svijeta. Individua od nereda vanjskog svijeta stvara umjetni red, umjetnu interpretaciju svoje životne okoline. Potrošačka društva pak nude red izvana. Nude red-poredak koji svaku individuu čini sigurnom kao potrošača. Potrošač postaje bezlična masa inputa i outputa. Svaki otpor opasan je za proizvodnju i poredak. Sistem namjerno i po svojoj biti razara ličnost, on je ne treba.

Ličnost se tako gubi i iz suvremene književnosti, iz teatra. Suvremeno slikarstvo daje nered boja i elemenata. Destrukcija ličnosti je potpuna.

Destruirana ličnost očitava se i preko gubitka nade. Nada za nju postaje besmislica. Na prvi se pogled čini da je preduvjet svakog avanturizma upravo nada. Tko ne posjeduje nadu čini se ne može biti avanturist. Za onoga tko ne posjeduje nadu svaki novi iskustveno neapsolvirani korak, poduhvat jednak je samoubojstvu.

No, bit problema čini nam se ipak je u drugom, odnosno obrnutom. Upravo gubitak nade kao jedne od temeljnih dimenzija

---

3) Problemi se pokazuju kroz pad produktivne motivacije u omladine što pripada najbogatijim slojevima društva. Model ponašanja što dovodi do tzv. uspjeha u društvu za ovu generaciju očito je neprihvatljiv. Za razliku od njihovih očeva, za ovu djecu težnja za napredovanjem i socijalnom promocijom, što čini bit građanskog društva, postala je beznačajnom i besmislenom. No drugačiji svijet još se ne nazire. On se još ili možda uopće ne da filozofski artikulirati. Stoga se ova idejna (ideološka) praznina ili kriza utopijskog u čovjeka iscrpljuje u svemu onome što nazivamo bolestima zapadne civilizacije a što prije svega karakterizira bijeg od životnog realiteta pomoću različitih droga i drugih racionalno destimulativnih ponašanja.

čovjeka a uzrokovan izvana sistemom potrošačkog društva može uzročiti potrebu za svakim rizikom tj. avanturom.

U slučaju gubitka nade narušen je totalitet ličnosti. Avantura je tu novi konstituens psihičkog totaliteta.

Bez obzira kojim se aspektom ličnosti bavimo u okviru potrošačkog sistema, možemo generalno konstatirati da je industrijska civilizacija inaugurirala ideologiju promjene samog ljudskog temelja. Shodno dosadašnjem tekstu stojimo na stanovištu da je ista ideologija lažna i da su promjene ljudskog temelja privid koji treba odlučno odbaciti.

Treba zapravo shvatiti da u temelju svake ideologije do sada leži prije svega koncept ekonomiziranja života sa ciljem njegove biološke sigurnosti.

Što pak, uvjetno rečeno, nosi ideologija hipi-pokreta? Ona nosi ideju upravo napuštanja takvog svijeta ekonomske tj. egzistencijalne sigurnosti. Tu se očito radi o dvije pojave. Prva pokazuje nedostatnost, neprimjerenost i stoga napuštanje ideologija u klasičnom smislu riječi.[4]

Druga pojava, koja je zapravo rezultat prve, tendencija je propadanje takvog svijeta. Prestaje, dakle, postojati problem suvremenog svijeta kako se obraniti od protivnika da bi se zaštitila vlastita egzistencija. Prestaje postojati problem tko će prije baciti atomsku bombu. Istok ili Zapad.

Novi problem o kojemu se ovdje želi misliti jeste kako se zaštititi iz sebe samog od sebe samoga. Preduvjet za takvo razrješenje leži očito u odbacivanju sistema mišljenja suvremene zapadne civilizacije, što dakako znači i destrukciju te civilizacije.

Da li postoji izlaz?

Da, on možda postoji. Postoji u takvoj organizaciji života u kojoj će se moći istovremeno iscrpljivati upravo svi pojedini aspekti čovjekovog temelja[5] a takve tendencije u potrošačkom, ekonomiziranom svijetu još uvijek ne naziremo.

---

4) Ako se može posumnjati u budućnost ideologije u klasičnom smislu riječi može se posumnjati i u mogućnost klasične revolucije. Postavlja se naime pitanje da li je hipi-pokret ili pak avantura (grupna avantura?) revolucija ili to nije. Smatramo da je avantura post-revolucionarna i post-ideologijska tekovina. Prema tome avantura nije niti revolucija niti je posljedica ideologije. Avantura ne sadrži bitne pretpostavke niti jednog niti drugog. Ona naime ne može biti grupna po tome što bi činila grupu koja zajedno ciljno-racionalno misli i prema tome se ponaša. Ona dakle nije a priori grupna time što nije organizirana a nije ni revolucija po tome što nema racionalan cilj. No, po svijetu koji ona negira ne može biti ni kontrarevolucionarna.

5) Pretpostavka istovremenog iscrpljivanja svih aspekata ljudskog temelja jeste neprestano čovjekovo nastajanje. Ovu dimenziju čovječnog suvremeni način proizvodnje ne omogućuje. Isti način proizvodnje i potrošnje inaugurira filozofiju neprestanog nastavljanja i »pozitivnog razvoja« čovjeka. Smatramo ovu »filozofiju« i neistinitom i nemogućom. Avantura ruši ovu filozofiju svojom vlastitom biti. Avantura je izraz težnje za novim nastajanjem čovjeka.

TEZE O ETIČKOM ZNAČENJU UMJETNOSTI U KONSTITUIRANJU KULTURE

Nikulae Bellu

Bukurešt

I. Umjetnost je način komunikacije i u tom smislu jezik. Ali ono što ona saopćava — nasuprot zajedničkom jeziku utemeljenom na prividno jasnim spoznajama — nije posljedica znanja, nego baš sam treptaj traganja; to je uznemireno kretanje pred nepoznatim koje se opire spoznaji, i koje u isto vrijeme u njoj izlazi na vidjelo, ne preko *pojmova* već preko osjetnih slika u trenutku kad se objavljuju (otkrivaju) nove istine. Genij umjetnosti označava *intuiciju* dubokih procesa traženje odgovora na pitanja postavljena vremenom, i to u perspektivi subjektivnosti i jedinstvenosti. (U umjetnosti istina je doživljena kao događaj, primjećuje Heidegger).

Na taj način umjetnost ukazuje i priprema još nedefinirano polje refleksije, kritike i filozofije; najavljuje i obrađuje *kulturnu problematiku* svojstvenu svakoj historijskoj epohi. U tom smislu umjetnost postaje, u svom nastanku i razvitku, *način spoznaje*, koji se međutim — kao spoznaja — potvrđuje samo u neprikladnim uvjetima, doslovce u uvjetima tapkanja u mraku pojmovne spoznaje. To je jedan još nesiguran i avangardistički pokret. On je jezik te spoznaje *koja još tapka u mraku.*

II. U tom smislu Hegel konstatira da je »u stvari umjetnost ta, koja je prva poučila ljude«.

To *postojanje* označava *podvajanje* u samoj supstanciji umjetnosti. Postoji jedan osnovni momenat, onaj u kojem umjetnost ima *cilj u sebi* i za sebe, a nije »sredstvo za moralne ciljeve« (Hegel); ali, na toj osnovi javlja se i jedan drugi momenat kad umjetnost *poprima atribut* načina spoznaje — kad prvi momenat poučava ljude. Tako je ona u isto vrijeme za sebe samu i *za drugo.* Ona postaje čin kulture i tim činom ujedinjuje ta dva momenta u jednu organsku cjelinu, koja više ne može biti razdvojena:

Iz toga proizlazi:

1. Da umjetnost ostaje *nešto u sebi samoj* i svaka upotreba umjetnosti kao sredstvo za druge ciljeve do li same sebe, stvara alternaciju umjetnosti.

2. Umjetnost zatim, već samim tim što radi sa duhovnom »materijom« epohe, što *traži* svoje teme u problematici svojstvenoj jednoj epohi, što je njezin izbor određen kompleksnom i empiričkom realnošću mogli bismo reći stvara jasnu i direktnu spoznaju *te iste*, tj. spoznaju u duhu stremljenja same epohe, tendirajuću spoznaju.

3. taj *izvedeni* rezultat koji ne određuje pojam umjetnosti (u smislu da se ne odnosi na umjetničko djelo kao takvo), postaje istovremeno njezin povijesni *atribut* i daje umjetnosti *moć čina kulture* što dozvoljava da je promatramo i njome kao takvom manipuliramo.

III. U *činu kulture*, osnovni momenat umjetnosti je potisnut, ne pridaje mu se nikakva važnost.

U *činu umjetnosti* smisao komunikacije i tendencije samo je umiješan i promatran kao kontingentan. Hegel kaže: »iz svakog autentičnog djela može se izvući pouka, treba samo znati tko je sposoban da izvuče tu pouku«.

Ovdje se *spontanost*, koja je svojstvena činu umjetnosti, pridružuje *značenju* koje je produkt praktičnog iskustva i ideologije. Umjetnost je tako kao čin kulture podređena *radnji dešifriranja*. Ali ovdje se nalazimo pred *dvostrukim* čitanjem i *dvostrukim* dešifriranjem koje je moguće kod svakog umjetničkog djela. Treba upamtiti da *značenjsko dešifriranje* (kao ideološki momenat) *djeluje* na duhovnu klimu epohe i poprima akciju oblikovanja ljudskog duha tokom jednog razdoblja; u isto vrijeme direktnim putem, umjetničko djelo djeluje na ljudsku *senzibilnost*, ma kakav bio njen ideološki karakter; to izravno djelovanje umjetnosti na receptivnost svojstvenu ljudskom senzibilitetu primijetili su Platon i Aristotel i kvalificirali je kao »transformaciju duše«.

IV. Kao izraz subjektivnosti *ispunjene* nakanama i ciljevima »umjetnost uvodi u stvari i u odnose — inače čisto kontingentne — *humano značenje*« (Hegel). Tim djelovanjem svog *značenja*, ona stvara *osnovne i postojeće elemente* svake nove kulturne rekonstrukcije. Ona djeluje da utvrdi ono što bi inače bilo neizrecivo i nestalno. To djelovanje umjetnosti prihvatio je Kant kada govori o *općenitostima bez pojmova*. Na taj se način sam ljudski duh priprema na slijedeću etapu koja će predstavljati novi dio realnosti. U tom smislu Heidegger vidi u umjetnosti novo vrednovanje stvari koje bi inače bile svedene na jedno posve *utilitarističko značenje:* šuma nije do li drvo; planina samo kamenolom; rijeka ništa osim vodene snage ili transportnog puta. Umjetnost stvara novo humano značenje stvari i odnosâ.

Nietzsche s pravom primjećuje da glazba djeluje na transfi guraciju realnosti što znači da banalnost svakodnevnog poprima novu vrijednost.

V. Prema tome, umjetnost se svrstava u avangardu duhovne kulture. Ona je temelj svake etape razvitka čovjeka kao generičkog bića. Ona se tako opire *svakom apriorizmu,* svakoj shemi i ne podređuje se nikakvom »teoretskom razumu« koji zamišlja kao već poznato upravo ono što je na putu da bude otkriveno. Umjetnost je oblik »praktičnog«, a ne »teoretskog« razuma. Umjetnost je više prometejska, to jest osnivačka i istraživačka.

VI. Umjetnost tako izlazi na vidjelo kao momenat spontanosti čiste i svojstvene svakoj kulturi; u isti mah kao praktičan i aktivan izraz svakog novog stremljenja; ta kreativna spontanost i ta spiritualnost umjetnosti nisu lišene materijalnih premisa. Ali u činu umjetnosti ima i nešto utopije što se tiče istraživanja koja dovode do čina umjetnosti. Ovdje se radi o *prestižu* realnosti koji otvara put realnom nadilaženju same realnosti, o otkrivanju koje aktualizira. Umjetnost se ovdje javlja kao *agens* tog *pokreta naprijed.* Iz toga proizlazi da je ono što nazivamo praktičnom efikasnošću (i izvedenom) umjetnosti, u direktnom odnosu sa stupnjem po kojem jedna historijska epoha jest ili nije revolucionarna; i također, u direktnom odnosu sa stupnjem intenziteta i dubine revolucionarnih stremljenja spomenute epohe. Svako ograničenje nametnuto umjetnosti djeluje na taj način kao mjera odgađanja revolucije i otkriva nepravilan puls te iste revolucije koja se povlači pred svojim vlastitim posljedicama.

VII. U tom smislu, umjetnost je lišena svake strategije i taktike u spontanosti svojih istraživanja. Ona se opire svemu što bi moglo biti institucionalno — ili, drugačije rečeno — vratiti činu umjetnosti institucionalnost, znači uništiti originalnost umjetnosti, kao stvari u sebi samoj ili kao stvari koja se odnosi na neki drugi predmet. Ovdje se javlja jedna kontradikcija kao posljedica povijesnog razvitka. Nadilaženje i obnova te kontradikcije — izuzevši sve arbitrarno — smatraju se zakonom povijesti. Nova kultura i novi čovjek bili bi samo produkti koji proizlaze iz te konfrontacije. Samo naivna iluzija pogoduje vjerovanju da bi se moglo biti bez te konfrontacije, uvijek žestoke, često dramatične, ali kreativne.

U tom smislu, mora se u spomenutom činu umjetnosti vidjeti jedno uvijek oštro sredstvo socijalne revolucije. Umjetnost je oružje revolucije, koje pogađa protivnike bilo kakvog obnavljanja društva; ali koje se isto tako obara na *vlastite sporosti* i vlastite greške, neizbježne na putu svojih stradanja.

* * *

U tom smislu umjetnost ostaje angažiran izraz čovjeka u historiji; upravo u toj njegovoj angažiranosti nalazi se *smisao* um-

jetnosti u otvorenoj humanoj odgovornosti, i to je ono što implicira etiku uključenu u svako umjetničko djelo. Shvaćati umjetnost na taj način, priznavati njezinu socijalnu *bit*, trebao bi biti samo efekt jedne koncepcije, snažno i mirno utvrđene samom revolucijom.

Prevela Ž. Boić

KNJIŽEVNOST I REVOLUCIONARNI MIT KAO KATEGORIJA UTOPIJE

Vlado Mađarević

Zagreb

Pojam mita kompleksna je dijalektička cjelina, koja iskazuje svoj smisao i razvija svoju funkciju u toku historijskog procesa, a osobito u prekretničkim, revolucionarnim vremenima, očitujući se pretežno kroz pisanu, književnu riječ. Razmatram ovdje samo konačne atribucije mita, nastale u revolucionarnim kretanjima i fiksirane odnosima različitih interesnih slojeva društvene sredine, kao i pojedinih predstavnika sredstava moći, javnih medija ili vlasti prema određenim konkretnim mitovima, kada se s njima manipulira ili ih se, u humanističkom smislu, interpretira. Tako nastaju negativne ili pozitivne atribucije konkretnih mitova, o čemu ću govoriti u vezi s njihovom funkcijom kao kategorijom i elementom utopije.

U uvodu želim da istaknem kako je jedan od neophodnih faktora i bitnih pokretača svake istinske revolucije uzdizanje nove, naprednije društvene svijesti iz starog mentaliteta, iznad samoživog malograđanskog duha. Ova strasna težnja za spajanjem individualne i revolucionarne svijesti imanentno uključuje i stalnu borbu protiv ahistorijskih, lažnih, reakcionarnih mitova, a naročito protiv desničarskih, nacionalističkih mistifikacija i tzv. »hiljadugodišnjih laži« u Krležinom smislu. Ali valja dijalektički shvatiti i pravilno historijski ocijeniti društveno značenje i relativno progresivnu funkciju tzv. historijskih, humanističkih mitova, koji su nošeni »principom nade«, i koji su kao revolucionarne narodne legende izrasli iz uopćavajuće i apsolutizirajuće ljudske težnje za *smislom* revolucionarnog prevladavanja društvenih okova i duhovnih »otuđenja«. Upotrebljavam, dakle, ovdje termin »mit« ne u pejorativnom, pogrdnom pogledu, kako se to inače racionalno-kritički često uobičajilo, nego u dijalektički dvojakom, dijelom potvrdnom i životvornom smislu — kao jedan od bitnih elemenata pojma Utopije i njezine historijske funk-

cije — pretežno prema leksikonskom pojmu »bajke i priče o herojskim legendama« — a to znači i u smislu Lenjinove poruke piscima, i ljudima uopće, *»sanjajte«!*

Takvi humanistički mitovi uvijek su utopijske simboličke projekcije iz prošlosti za budućnost najdubljih i najboljih ljudskih emotivno-racionalnih poriva, kao personifikacije plemenitih svojstava lične i društvene svijesti u otporu svakom nehumanom nasilju i nepravdi, kao neki idealizirani entitet subjektivnih revolucionarnih potencijala i žrtava za opće, objektivno dobro. To potvrđuju svi pučki, demokratski, kao i intelektualni, naučni mitovi — od Kraljevića Marka i Matije Gupca do Marxa i Lenjina. Takvi progresivni historijski mitovi postaju ne samo inspirativni faktor u umjetnosti i književnosti nego i bitni stimulansi u osvajanju novih, sve širih i slobodnijih životnih horizonata čovječanstva. Za to je danas najbolji primjer legenda o Če Gevari, koja se već pretvara u progresivni, novi historijski mit, unatoč loše izabranom terenu i taktici akcije, i upravo zbog njegova tragičnog završetka, od izvanrednog poticajnog značenja i mobilizatorskog značenja za revolucionarne pokrete nerazvijenih i od imperijalizma izrabljivanih zemalja, a u nekim slučajevima i za takozvanu »novu ljevicu« danas uopće. A upravo smo svjedoci kako ta legenda-mit postaje ujedno dokaz o novim mogućnostima obogaćivanja suvremene, instinski angažirane književnosti, a posebno teatra, s novim životnim sadržajima i poetskim impulsima Tako se u toku vjekova uvijek ponovo potvrđuje imanentna povezanost, iako ne i potpuna sinteza nego humanistička simbioza, umjetnosti i revolucije. Zato, kada se danas kod nas toliko viče o rušenju svih revolucionarnih mitova, pa i onih iz naše NOB, onda se taj anarhistički »revolucionarni« poklič može prihvatiti samo kao rušenje lažnih, ili »iznevjerenih« mitova.

Povijesno iskustvo dovodi i do »revizije« i osude ponekih ranijih historijskih revolucionarnih mitova, koji su u pogrešno primijenjenoj praksi naglo ili postepeno gubili svoju humanističku suštinu i postajali ahistorijski i represivni mitovi. Za to ima dosta primjera — a najbliži su nam poznato izopačavanje autoritativnog socijalizma u — staljinizam, kao i različite oprečne mistifikatorske reakcije, koje oduzimaju suštinu i smisao autentičnom socijalističkom borbenom kretanju prema komunizmu. Tako bi se čitava dosadašnja historija ljudskog društva, odnosno po Marxu »prethistorija čovječanstva«, pa i povijest književnosti, a osobito njezinih unutrašnjih sukoba i borbi stilova, mogla tumačiti i kao povijest kontradiktornih oscilacija i dijalektičkih antinomija unutar općeg, povijesno-filozofskog pojma mita, odnosno između lažnih, mistificiranih mitova (ili onih koji su u historijskom procesu kasnije postali lažni) i istinskih, humanističkih mitova.

Kada govorimo o odnosima, povezanosti i sukobima umjetnosti i revolucije ne možemo, dakle, mimoići humanistički mit, i

zato mu ovdje posvećujem toliku pažnju. Društvena revalorizacija revolucionarnog, humanističkog, klasnog »mita« upravo je *danas* i kod nas osobito potrebna, jer se samo tako, kroz njegovo produbljeno naučno marksističko objašnjenje i na dijalektički funkcionalnoj idejnoj osnovi, možemo suprotstaviti, s klasno organiziranom čvrstinom, atavističkom valu histerički razularenih reakcionarnih, lažnih, nacionalističkih, desničarskih mitova svih vrsta — od šovinizma do unitarizma — koji prijeteći mogu da pripreme novi fašizam, — i njihovoj svakodnevnoj spekulantskoj mistifikaciji — i u književnosti, kao estetsko-idejnom spoznajnom procesu, i u politici kao revolucionarnom činu.

Svako sputavanje ili negiranje društveno-idejne funkcije humanističkih mitova, kao konkretnog »principa nade« (u Blochovom utopijskom smislu, u klasnome i prijelaznom društvu, sa stalnim antagonističkim sukobima interesnih grupa i slojeva, znači skeptičko ili nihilističko odricanje od takve konkretne borbe. Ma kakvim se to racionalističkim razlozima i filozofskim analizama opravdavalo — takvo odricanje može samo zaustaviti, ukočiti i sprečavati revolucionarni razvitak ljudskog društva, njegovo stalno i skokovito napredovanje prema besklasnom, i tako konačno »demitologiziranom« društvu.

Dakle, niti književnost niti revolucija ne mogu se naprosto razvijati, pa gotovo ni postojati bez humanističkih mitova. To je ona dodirna tačka gdje se oni sastaju i ponekad spajaju u konkretnim, historijski nametnutim i napetim revolucionarnim situacijama. Sve njihove humanističke ideje i ekonomsko-društvene analize, te iz toga izvedena naučna marksistička ideologija, u krajnjem smislu i u zaoštrenim ekonomskim odnosima određenih povijesnih »momenata«, svode se uvijek na neke konkretno oplemenjene historijske mitove, koji, uz naučno »rukovodstvo za akciju«, postaju duhovno-moralni inspiratori, pravi fermenti, takvih oslobodilačkih revolucionarnih akcija.

Mit je, dakle, jedan od bitnih elemenata koji oplođuju poeziju pa prema tome i umjetnost. A kako historijski mit ulazi kao dinamična pokretačka komponenta, kao neophodni romantični zanos ali ne kao slijepi fanatizam, i u duhovnu strukturu svake istinske revolucije, to se on ukazuje i kao onaj ferment koji povezuje, gotovo amalgamira (iako ne i sintetizira) umjetnost i revoluciju. I upravo je napredna društvena svijest ona duhovna snaga koja taj amalgam pročišćava, koja osvješćuje, osmišljava i izabire odgovarajuće historijske humanističke mitove i revolucionarne legende, aktualizirajući ih uvijek u recentnom vremenu i pretvarajući ih u inspirativni i prodorni mobilizacioni faktor oslobodilačke klasne borbe, u revolucionarnom mijenjanju svijeta i mentaliteta čovjeka, u kretanju ljudske povijesti uopće.

Zato je, jednako tako kao i revalorizacija humanističkog klasnog mita, neophodna i potrebna stalna borba protiv svih *mistifikacija* — i u životu i u umjetnosti i u politici — koje manipuliraju mentalitetom čovjeka i njegovim mitovima. Odnosno, da

napravimo igru riječima — koje građanskog čovjeka mite, podmićuju sa starim, preživjelim malograđanskim mitovima, kao »korijenom zla« svih mistifikacija. Te mistifikacije rastu, dakle, iz mutnih taloga neprevladanih, ili u pogodnim društvenim prilikama ponovo oživjelih, tradicionalističkih, ahistorijskih, lažnih mitova — i u kulturi i u književnosti i u nacionalnoj politici. One bez društvene odgovornosti manipuliraju spekulantski osobito s jezikom, te s principima tzv. »apsolutne slobode« individualnog čovjeka i stvaranja, kao i s mentalitetom i mitovima romantičarske ili mistične nacionalističke »ideologije« — bilo unitarističkog bilo separatističkog tipa, koje radničku klasu utapaju u naciji i onemogućuju njezinu ulogu i položaj hegemona u društvu. Zato su te mistifikacije izravno upravljene, s razaralačkom skepsom, protiv stalno obogaćivane revolucionarne teorije i prakse radničkog pokreta u osvajanju plemenitih, ponekad i utopijsko mitskih projekcija, humanizirane ljudske budućnosti u kolektivnoj jednakosti i istinskoj pojedinačnoj, a ne manipuliranoj, slobodi komunizma.

Stoga takve manipulacije stalno odriču ili sputavaju razvitak napredne društvene svijesti i socijalističke solidarnosti, suprotstavljajući joj privatnu, ličnu svijest navodno »apsolutno slobodnog« apstraktnog čovjeka, u prvom redu intelektualca »kao takvog«. Takav, samo »za sebe« slobodan intelektualac, a osobito mnogi književnik, vidi često svrhu svoga stvaranja pretežno u umjetničkoj ezoteriji i u kulturnom eskapizmu. Upravljene na tzv. »običnog čovjeka«, ove raznovrsne manipulacije s ljudskom sviješću razvijaju zapravo nesvjesno, a često i sistematski promišljeno, stari sitnoposjednički malograđanski mentalitet u novom urbaniziranom građaninu suvremene tehničke civilizacije, stvarajući opet novi »tehnički« ili »automobilski« negativni mit potrošačkog društva. Takav staro-novi samoživi malograđanski mentalitet srednje klase nalazi smisao života uglavnom u beskrupuloznoj *jagmi* za što većim ličnim prihodima iz maherskog ili fingiranog »učinka«, ili iz različitih mešetarskih vrela, bez socijalističkog kriterija. Takav se smisao »sisanja« života, odnosno društva, »produbljuje« u nekritičkoj *jurnjavi* za svim formama i firmama zapadnjačke »mode« i u društveno neodgovornom »*prisvajanju*« svih dostupnih materijalnih dobara i privilegiranih pogodnosti jednostrano razvijenog polupotrošačkog društva, bez duhovne dimenzije, odnosno s izgubljenom, sve više »otuđenom« dušom istinske, najšire ljudske to jest masovne kulture.

Ova obrana smisla revolucije i svrhe humanističkog mita, u njihovoj dinamičnoj integralnosti i utopijskom totalitetu, od sve upornijih »anti-mitskih« i »anti-herojskih« negacija revolucionarnog procesa uopće, nije nikakva mitomanija, nego marksističko priznavanje i dijalektičko uočavanje svih historijsko-klasnih i psihološko-spoznajnih pokretačkih idejnih snaga socijalističke revolucije. A samo postepeno, stepenasto oslobađanje društveno

»otuđenog« čovjeka značit će ujedno i oslobađanje čovječanstva od *tereta* svih historijskih i recentnih mitova kao dotad neizbježnih pokretačkih duhovnih snaga u klasnome društvu. To bi tek moglo biti stvarno »demitologiziranje« čovjeka, a to znači i njegovo potpuno »raz-otuđenje« u besklasnom društvu kolektivne jednakosti pojedinca, u Marxovom, Engelsovom i Lenjinovom »carstvu slobode« koje se na stepenastom borbenom putu revolucija sve više osvaja, iako ga se kao istinsku utopiju nikad potpuno i bez ostatka nekih društvenih ograničenja neće moći doseći. I zato će ostati uvijek izvjesno povijesno mjesto i društveni smisao za novu konkretnu utopiju.

Možda će to svojevrsno postepeno »demitologiziranje« čovjeka i njegove »prethistorije« dovesti ujedno i do gubitka poezije i umjetničke mašte, posebno i historijske mašte, odnosno njihovih starih moralnih i estetskih senzibiliteta, pa i do kraja starih oblika umjetnosti — kao što to predviđaju neki scijentistički futurolozi. Ili će to ipak biti pronalaženje nove poezije i razvijanje nove mašte i umjetnosti, koje bi odgovarale novoj budućoj civilizaciji oslobođenog čovječanstva i novom senzibilitetu potpuno društveno osviješćenog i moralno svijetlijeg lika čovjeka, u potrazi za novim, konkretnim, antimitskim kozmičkim utopijama. To još ne možemo predvidjeti, jer nam nedostaju sve pretpostavke za takva prethodna razmatranja. Ali će svakako stara mitologija revolucija — kao što su to već danas mitovi Pariske komune, Oktobarske revolucije, naše NOB, Kineske revolucije, vijetnamskog revolucionarnog otpora američkom imperijalizmu, itd. — ostati kao *drama* dragih i bolnih *uspomena*, kao *historijsko znanje* i *herojsko priznanje*, kao instruktivna *spoznaja* prijeđenog teškog, krivudavog i krvavog revolucionarnog puta klasne historije čovječanstva u borbi za socijalnu pravdu i slobodu čovjeka.

Zato uopćeno antagonističko suprotstavljanje mita i zbilje umjetnosti i revolucije, koje se u težnji za ne-mogućom »sintezom« (a zapravo za mogućom i potrebnom *simbiozom* u konkretnim situacijama) navodno međusobno isključuju i »izdaju«, besmislena je igra pojmova — jer to znači ukidanje svakog smisla umjetnosti i svake svrhe revolucije. Ta dva po strukturi suštinski raznovrsna entiteta, iz različitih sfera ljudske akcije, ne mogu se »kao takvi« jedan prema drugome apstraktno neprijateljski postaviti — nego valja uvijek konkretno i »tjeskobno upitati«. »*kakva*« umjetnost, »*koji*« umjetnik i »*koja*«, ili još bolje, »*čija*« revolucija se u određenom vremenu i prostoru društva neprijateljski sudaraju. Stav apstraktne negativne polarizacije umjetnosti, odnosno književnosti i revolucije, njihove zbilje i njihova mita, ne znači nikakvu moralnu »tjeskobnu upitanost« stvaralačke »sumnje u sve« (u Marxovom smislu) nego se otkriva kao prelazak u čisti agnosticizam i može u nekim slučajevima dovesti i do većeg ili manjeg defetizma prema konkretnim plemeni-

tim naporima u revolucionarnom ostvarivanju humanističke vizije komunizma.

Dijalektička dvojakost književnog *djelovanja* uključuje i specifičnu drugu vrstu unutrašnje dihotomije samog umjetničkog *stvaranja,* vrlo sličnu dvojakoj strukturi istinske revolucionarne akcije: to je njihov oslobodilački mitsko euforički smisao i skeptičko istraživalačka svrha. Te unutrašnje antinomije, u svome dubljem stvaralačkom angažmanu i dijalektičkom spletu, upravljene su u oba slučaja i u oba smisla kao utopijske projekcije emotivno-racionalne spoznaje — iz iskustva prošlosti i stanja sadašnjosti u viziju budućnosti. Tako ovaj spoj oslobodilačkog mitskog zanosa u svom utopijskom kontekstu i smislu, i istraživalačke sumnje i u umjetnosti i u revoluciji postaje bitan faktor u stvaranju novih odnosa među ljudima, u kojima čovjek sve više izrasta iz svoga ograničenog historijskog bića do duhovne punoće autentičnog ljudskog bitka — u žuđenoj, postepeno osvajanoj budućnosti slobode. U tom utopijski projektiranom kretanju naprijed imaju razvijenija stvaralačka mašta i naprednija društvena svijest značajnu funkciju svjetionika — koji rasvjetljava putove i obasjava pravce »revolucije što stalno teče« prema budućnosti što nezaustavljivo dolazi. One budućnosti koju kao konkretnu utopiju tako patetično izražava stara i već dosta otrcana, ali uvijek ipak ponovno aktualna, svježa nova *parola* Francuske revolucije i Pariske komune, kao i Oktobarske i naše socijalističke revolucije — sloboda, jednakost i bratstvo za sve ljude — koja dobiva karakter i smisao istinske plemenite *mitske poruke.*[1]

1) Ovaj je referat (esej) ulomak iz veće rasprave »Književnost i revolucija«, u kojoj se svestranije analizira i sukob na književnoj ljevici.

IZJAVA REDAKCIJE ČASOPISA »PRAXIS«

Prema vijestima objavljenim u domaćim i stranim novinama, u Čehoslovačkoj je uhapšen ugledni češki filozof marksist i član redakcijskog savjeta »Praxis« Karel Kosik, pod optužbom za sudjelovanje u kontrarevolucionarnoj djelatnosti.

Karel Kosik poznat je čehoslovačkoj, jugoslavenskoj i međunarodnoj javnosti po svojim filozofskim radovima kojima se afirmirao kao jedan od najznačajnijih suvremenih filozofa marksista. Stečeno javnim filozofskim djelovanjem njegovo ime ne može biti izbrisano iz historije marksizma dvadesetog stoljeća nikakvim policijskim ni sudskim progonima, kao što to nisu mogla biti ni imena Georga Lukácsa, Ernsta Blocha, Henrija Lefebvrea i drugih marksista koji su bili progonjeni i difamirani od strane staljinista. Progoni stvaralačke marksističke misli, daleko od toga da bi mogli kompromitirati mislioce marksiste, mogu samo još više kompromitirati njihove progonitelje. Optuživanje filozofa marksista za kontrarevolucionarnu djelatnost više je nego apsurdno, jer je marksizam revolucionarna misao našeg vremena pa ljudi koji su sve svoje snage posvetili obrani i stvaralačkom razvoju Marxove misli ne mogu biti kontrarevolucionari. Ni teorija da oni koji javno razvijaju marksističku naučno-filozofsku djelatnost mogu tajno sudjelovati u antisocijalističkim zavjerama ne može biti uvjerljiva, jer filozofi marksisti koji se javno bore za svoja uvjerenja protiv svih reakcionarnih i kontrarevolucionarnih shvaćanja (uključujući i ona birokratsko-dogmatska), nemaju potrebe za tajnom djelatnošću, a ponajmanje za takvom kojom bi negirali svu svoju javnu djelatnost.

Odbijajući i samu pomisao da bi Karel Kosik kao jedan od ponosa suvremene marksističke misli mogao biti upleten u antisocijalističku djelatnost apeliramo na sve one od kojih zavisi njegova sudbina da ga odmah puste na slobodu i da mu omoguće daljnji stvaralački rad na dobro čehoslovačke i svjetske marksističke misli.

U Zagrebu, februara 1972.

Redakcija časopisa »Praxis«

OBAVIJEST
ČITAOCIMA I PRETPLATNICIMA

S obzirom na veliko povećanje cijena štamparskih troškova prisiljeni smo da od početka 1972. godine povisimo prodajnu i pretplatnu cijenu za jugoslavensko i džepno izdanje »Praxisa«.

Pojedini broj *jugoslavenskog izdanja* »Praxis« stajat će ubuduće 15 dinara a dvobroj 30 dinara. Godišnja pretplata iznosit će 72 dinara. (Čitaoce koji su već uplatili pretplatu za 1972. godinu u dosadašnjoj visini od 48 dinara, molimo da nam pošalju razliku u iznosu od 24 dinara.)

Pojedini primjerak *džepnog izdanja* »Praxis« stajat će ubuduće 18 dinara, a dvobroj 32 dinara. Godišnja pretplata iznosit će 56 dinara. (Čitaoce koji su već uplatili pretplatu za 1972. u dosadašnjoj visini od 40 dinara molimo da nam pošalju razliku u iznosu od 16 dinara).

Napominjemo da su od kraja 1968. godine kada su utvrđene dosadašnje cijene časopisa do danas cijene štamparskih troškova porasle više nego dvostruko tako da ćemo ovim povišenjem prodajne i pretplatne cijene nadoknaditi samo manji dio spomenutog poskupljenja. To znači da će naš časopis kao i drugi ostati bitno zavisan od pomoći iz društvenih fondova te da će od rješenja naše molbe za pomoć zavisiti hoće li časopis moći da izlazi u dosadašnjem ili samo u osjetno smanjenom opsegu. Redovno izlaženje časopisa i njegov opseg također bitno zavise od broja pretplatnika i od pravovremenog uplaćivanja pretplate. Stoga apeliramo na pretplatnika da što prije uplate pretplatu za 1972. godinu te da svojim prijateljima i poznanicima preporuče da se pretplate na »Praxis«.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

MISAO G. LUKÁCSA
ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 15 dinara (za inozemstvo 1,25 dolara); godišnja pretplata iznosi 72 dinara (za inozemstvo 6 dolara, odnosno 102 dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 136 dinara (za inozemstvo 11 dolara, odnosno 171 dinar).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 18 dinara (za inozemstvo 1,50 dolara odnosno 25,5 dinara); dvobroj stoji 32 dinara (za inozemstvo 2,80 dolara odnosno 47,6 dinara); godišnja pretplata iznosi 56 dinara (za inozemstvo 5 dolara odnosno 85 dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara (34 dinara); godišnja pretplata iznosi 7 dolara (149 dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara (221 dinar); trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara (306 dinara).

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, 41000 Zagreb, Đure Salaja 3.

CIJENA 30 NOVIH DINARA